وفاق المدارس کے تحت پڑھائی جانے والی مشکل ترین کتاب
التوضیح والتلویح کی جامع اور آسان ترین اردو شرح
الترویح
لحل
التوضیح والتلویح
خصوصیات
ترجمہ
لغوی تحقیق
اعراب
تشریح
استعارات
فوائد عجیبہ
نکات لطیفہ
تالیف
استاذ العلماء شیخ المعقول والمنقول امام النحو
حضرت مولانا
محمد لقمان
استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا ضلع خانیوال
ناشر مکتبۃ الحسنین عنایت پور جلالپور پیر والہ

وفاق المدارس کے تحت پڑھائی جانے والی مشکل ترین کتاب

التوضیح والتلویح کی جامع اور آسان ترین اردو شرح

لحل

التوضیح والتلویح

تالیف

استاذ العلماء شیخ المعقول والمنقول امام النحو

محمد لقمان

استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا ضلع خانیوال

ناشر مکتبۃ الحسنین عنایت پور جلالپور پیروالہ

نام کتاب	اَلتَّرْوِیْحُ لِحَلِّ التَّوْضِیْحِ وَالتَّلْوِیْحِ
نام مصنف	حضرت مولانا محمد لقمان صاحب زید مجدہ
	استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا ضلع خانیوال
کمپوزنگ	سراج الحق مدرس دار العلوم عیدگاہ کبیر والا
سن اشاعت	شوال المکرّم ۱۴۳۲ھ
تعداد	۱۱۰۰
قیمت	

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ملنے کے پتے

☆مکتبۃ الحسنین جلال پور پیر والا

☆ مکتبہ دار العلوم نزد دار العلوم کبیر والا ☆عتیق اکیڈمی بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور ☆عظیم اینڈ سنز اردو بازار لاہور

☆ادارہ نشر و اشاعت نصرۃ العلوم گوجرانوالا ☆ مکتبہ نعمانیہ اردو بازار گوجرانوالا

☆ مکتبہ سید احمد شہید لاہور ☆اقبال نعمانی بک سنٹر جہانگیر مارکیٹ کراچی

☆ مکتبہ رحمانیہ اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور ☆مکتبۃ العارفی نزد جامعہ امدادیہ فیصل آباد

☆ مکتبہ امدادیہ نزد خیر المدارس ملتان ☆ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان

نیزان شاء اللہ ملتان، اسلام آباد، لاہور اور کراچی کے بڑے کتب خانوں پر بھی دستیاب ہے

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر
167	طرد کا معنی	198
168	عکس لغوی، عرفی، اصطلاحی میں فرق	198
169	تعیین مراد	199
170	قَوْلُهُ وَلَا شَكَّ أَنَّ تَعرِيفَ الأَصلِ......الخ	201
171	اصل کی تعریف اسمی کیوں ہے	203
172	شارح کے ماتن پر اعتراضات اور ان کے جوابات	204
173	توضیح: وَالفِقهُ مَعرِفَةُ النَّفسِ مَا لَهَا ......الخ	205
174	امام ابوحنیفہ سے منقول فقہ کی تعریف	208
175	''مالھا وما علیھا'' کے معانی کا بیان	209
176	معنی ثانی کا بیان	210
177	معنی ثالث کا بیان	210
178	تعریف فقہ اصطلاحی، علم کلام، علم تصوف کو شامل ہے	210
179	تلویح: قَوْلُهُ (وَالْفِقْهُ) نَقَلَ لِلْمُضَافِ ......الخ	211
180	ماقبل سے ربط	213
181	نفس کی مراد کی تحقیق	214
182	غرضِ شارح: معرفت کی قید میں عن دلیل کی قید لگانا درست ہے	215
183	حکم کی بارہ اقسام کی وجہ حصر میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف	216
184	کیا مکروہ تحریمی کا مرتکب شفاعت سے محروم ہوگا	217
185	ثُمَّ الْمُرَادُ بِالْوَاجِبِ ......الخ	217
186	فقہا کی اصطلاح میں فرض پر واجب کا اطلاق ہوتا ہے	219
187	فعل اور ترک سے مراد حاصل مصدر ہے	220

انتساب

اس معلم انسانیت کے نام جس نے اِنَّمَا بُعِثْتُ مُعَلِّمًا کا عملی نمونہ بن کر خلق خدا کو جہالت کے اندھیروں سے نکال کر شاہراہ رشد وھدایت پر گامزن فرمایا

پھر ان مشائخ اور اساتذہ کرام کے نام جن کے فیوضات اور دعاؤں کی برکت سے بندہ کو تصنیفی میدان میں قدم رکھنے کی سعادت نصیب ہوئی

دعائیہ کلمات

پیر طریقت رہبر شریعت محی السنۃ مجمع البحار عارف باللہ مرشدی
حضرت مولانا سید جاوید حسین شاہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ
شیخ الحدیث ومدیر جامعہ عبیدیہ فیصل آباد

باسمہ سبحانہ وتعالی

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد حق تعالی شانہ کا فضل واحسان ہے کہ عزیز القدر مولانا محمد لقمان سلمہ الرحمٰن کو ذوق تدریس کے ساتھ ساتھ ذوق تصنیف بھی عطا فرمایا ہے اللھم زد فزد وبارک

توضیح تلویح درسیات میں ایک مشکل اور اہم کتاب ہے مولانا موصوف نے محنت اور عرق ریزی سے اس کی تسہیل اور تفصیل کیلئے یہ شرح تالیف کی ہے جس کے بعض مقامات کو دیکھنے کی توفیق ہوئی اپنے خیال میں اسے نافع اور احسن پایا اللہ پاک اس سے طلباء کو استفادہ کی توفیق دیں نیز معلمین حضرات مطالعہ فرماویں تو ان کیلئے بھی اس میں اچھی رہنمائی موجود ہے۔

دلی دعا ہے کہ اللہ جل جلالہ مصنف موصوف کی اس کاوش کو قبول فرماویں اور آپ کے فیض کو عام تام فرماویں آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وصحبہ وسلم۔ فقط

جاوید حسین عفا اللہ عنہ خادم جامعہ عبیدیہ

فیصل آباد ۲۸ ربیع الاول ۱۴۳۲ھ

رائے گرامی

جامع العلوم العقلیہ والنقلیہ واقف الرموز الحکمیہ سید المدرسین استاذیم حضرت مولانا محمد یسین صاحب صابر دامت برکاتہم العالیہ شیخ الحدیث جامعہ عمر بن خطاب ملتان

باسمہ تعالیٰ

الترویح لحل التوضیح والتلویح کے نام سے مصنفہ حضرت مولانا محمد لقمان صاحب زید مجدہم مدرس درجہ علیا دار العلوم کبیر والا کو مختلف مقامات سے دیکھا نہایت تحقیقی اور اس کو کافی دلچسپ پایا

ہر دور میں اہل علم علمی کام کرتے آئے ہیں ماشاء اللہ یہ کام اب بھی ہو رہا ہے اور ہوتا رہے گا خوش نصیب ہیں ایسے اکابر او راصاغر جو اس سلسلہ ذہب سے منسلک ہیں

دعا کرتا ہوں کہ حضرت مولانا موصوف کی اس محنت کو حق تعالیٰ قبول فرمائیں اور طلبہ علوم و اساتذہ کرام کیلئے زیادہ سے زیادہ مفید بنائیں

آمین یارب العالمین

بجاہ سید الانبیاء والمرسلین صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین والسلام

العبد العاجز

محمد یسین صابر

۱۸ ربیع الثانی ۱۴۳۲ھ

رائے گرامی

ماہر علوم عقلیہ ونقلیہ مجتہد فی التدریس سراپا علم واخلاص استاذیم حضرت مولانا شبیر الحق کشمیری مدظلہ العالی استاذ الحدیث والفنون جامعہ خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ علی فضلہ العمیم والصلوۃ والسلام علی نبیہ الکریم۔ اما بعد! برادر عزیز مولانا محمد لقمان صاحب استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا نے وفاق المدارس العربیہ پاکستان درجہ عالیہ کے نصاب سے متعلق علم اصول فقہ کی شہرہ آفاق کتاب التوضیح والتلویح کی تشریحات وتوضیحات سے متعلق الترویح لحل التوضیح والتلویح کے نام سے ایک مجموعہ تیار کیا ہے اس کی ابتدائی چند مباحث کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ فاضل موصوف زید مجدہم نے اس کتاب کے درس سے متعلق جملہ امور کی کما ینبغی رعایت کی ہے جس کی وجہ سے یہ مجموعہ اس کتاب کی بہترین علمی خدمت ہے فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء فی الدارین

ویرحم اللہ عبدا قال آمینا

کتبہ العبد الضعیف شبیر الحق کشمیری عفی اللہ عنہ

مدرس جامعہ خیر المدارس ملتان

۱۶-۶-۱۴۳۲ھ

رائے گرامی

استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث جامعہ مخزن العلوم خانپور حضرت مولانا امیر محمد صاحب تونسوی دامت برکاتہم العالیہ

مہتمم جامعہ فاروقیہ لعل مسجد شیر گڑھ تحصیل تونسہ ضلع ڈیرہ غازی خان

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

امابعد۔التوضیح والتلویح اصول فقہ کی مشہور ومعروف کتاب ہے اور درس نظامی میں داخل فی النصاب ہے جومحتاج تعارف نہیں ہے مختلف مشاہیر علماء نے علمی قوۃ آزمائی وخامہ فرسائی کرتے ہوئے مختلف زبانون میں اس کے حواشی وشروح لکھے ہیں ہرایک کا اپنا اپنا منفرد انداز وطرز تحریر ہے۔

ہرگل رارنگ وبودیگراست پسند اپنی اپنی عقل اپنا اپنا

مشہور مقولہ ہے جہاں شاہسواران تالیف وتصنیف نے اپنی قابلیت اور علمی استعداد کے جوہر دکھاتے ہوئے اپنے تبحر علمی کا سکہ بٹھایا ہے تو اس دور قحط الرجالی میں عزیز القدر فاضل نوجوان استاذ العلماء حضرت مولانا محمد لقمان صاحب مدظلہ العالی استاذ الحدیث دارالعلوم کبیروالا نے بھی اس اہم موضوع پر جرأت آزمائی فرماتے ہوئے بہ ہمت قلم برداری کرکے کتب اسلاف کے علمی بحرعمیق سے بطریق غواصی وغوطہ زنی گرانمایہ دُررواصول کو ہر وفرائد نایاب مستنبط کرتے ہوئے بسلک حروف الفاظ منظم کرکے بشکل الترویح لحل التوضیح والتلویح بخدمت قارئین ومعلمین ومتعلمین ایک عظیم القدر علمی ہدیہ پیش کرکے علم اصول فقہ کی عظیم خدمت کی ہے جس کے مختلف مقامات اور متعدد صفحات واوراق بندہ حقیر نے بنظر غائر وبتوجہ عمیق اور بتدبر تام دیکھے ہیں ماشآءاللہ فاضل مؤلف نے انتہائی آسان اور سہل الفہم وقل ودل کے مصداق الفاظ کے ضمن میں بطرز محققانہ ہر پہلو پر علم اصول فقہ کا حق ادا کیا ہے جزاہ اللہ خیرا کتاب کی مزید خوبیاں وخصوصیات ناظرین کرام وقارئین عظام کو بوقت مطالعہ بہ تعمق نظر اور پر عدل اور منصفانہ تدبر سے مشاہد ہونگی

میری مشاطگی کی کیاضرورت حسن معنی کو کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالہ کی حنابندی

آخر میں ازتہہ دل وبصد عجز وانکساری بدرگاہ ایزدی دست بدستہ دعاوالتجاء ہے کہ اللہ تعالی اپنے خاص فضل وکرم سے فاضل مؤلف کی اس تحریر دلپذیر کو مقبولیت کا درجہ بخشتے ہوئے علماء وطلباء اصول فقہ کیلئے علمی افادہ واستفادہ کیلئے خاص

ممد ومعاون اور سبب تام بنائے اور مؤلف مدظلہ کیلئے موجب کامل اجر وثواب اور دین و دنیا کی سرفرازی وکامرانی وکامیابی کا ذریعہ بنائے آمین ثم آمین

هنا تم منا الكلام على مصطفانا الوف السلام

محرر الحروف محتاج الی اللہ الصمد امیر محمد تونسوی خادم الحدیث

جامعہ مخزن العلوم والفیوض عیدگاہ خانپور ضلع رحیم یار خان ۶ر جمادی الاولی ۱۴۳۲ھ بروز ہفتہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

رائے گرامی

جامع المعقول والمنقول استاذ العلماء جانشین فقیہ العصر محی السنۃ حضرت مفتی عبدالستار صاحب رحمہ اللہ استاذیم حضرت مولانا مفتی محمد عبداللہ صاحب رئیس دارالافتاء جامعہ خیر المدارس ملتان

باسمہ تعالیٰ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد

درس نظامی میں چند کتب ایسی ہیں جن کو درس وتدریس میں اعلیٰ مقام حاصل ہے پڑھنے اور پڑھانے والے کو خوب ہمت سے کام لینا پڑتا ہے بلکہ مدرس بنانے میں بشرطیکہ سمجھ کر پڑھے ان کتب کا بنیادی کردار ہے فہم اور فکر میں جلاء اور سر بلندی نصیب ہوتی ہے وہ کتب درج ذیل ہیں بیضاوی شریف ترمذی شریف ہدایہ ثالث توضیح تلویح مختصر المعانی شرح جامی وغیرہ پھر ان میں توضیح تلویح انتہائی غامض کتاب ہے نفس مسئلہ سمجھنے کے بعد تمثیل واستعارات پر قابو پانا مستقل مرحلہ ہے عزیزم محترم حضرت مولانا محمد لقمان صاحب دام مجدہم مدرس جامعہ دارالعلوم کبیروالا خانیوال نے اپنی تیئس سالہ تدریسی عرق ریزی کا نچوڑ شرح الترویح لحل التوضیح والتلویح کی صورت میں علمی دنیا کے سامنے پیش کیا تعبیرات سادہ لیکن انتہائی پرمغز ہیں ان شاء اللہ طلبائے کرام حضرات مدرسین زید مجدہم کیلئے غوامض توضیح کے حل میں یکساں مفید ہوگی دعاء ہے کہ اللہ پاک اسے شرف قبولیت بخشیں اپنی رضائے عالی اور علمی دنیا کیلئے رہنمائی اور ہم سب کی بخشش کا ذریعہ بنائیں اور مؤلف موصوف کیلئے اسے صدقۂ جاریہ بنائیں آمین بجاہ وجہہ الکریم وبحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم علیک آمین برحمتک یا ارحم الراحمین

بندہ محمد عبداللہ عفا عنہ اللہ خادم الافتاء والتدریس بجامعہ خیر المدارس ملتان ۱۴/۶/۱۴۳۲ھ

رائے گرامی

جامع المعقول والمنقول استاذ العلماء حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم العالیہ شیخ الحدیث ومدیر دار العلوم عیدگاہ کبیر والا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

امابعد! کتب درس نظامی میں توضیح تلویح اصول فقہ کے موضوع پر انتہائی ادق واغمض کتاب ہے شرح متن کے اجمال وابہام کو دور کرنے میں معین ہوتی ہے لیکن علامہ تفتازانی شرح کے ساتھ ساتھ جرح وتعدیل سے بھی خوب کام لیتے ہیں متن وجیز شرح ادق کے سمجھانے کیلئے ماہر فن استاذ کی اشد ضرورت ہے اور موجودہ دور میں ماہرین کیلئے بھی شرح محقق کا ہونا ضروری ہے ماشاء اللہ اس سے قبل بھی اردو زبان میں فن تدریس کے آفتاب و ماہتاب علم وفضل کی قد آور شخصیات کی طرف سے توضیح تلویح کی شروحات زیور طبع سے آراستہ پیراستہ ہو کر منظر عام پر آ چکی ہیں تاہم لیس العلم عند احد بل العلم عند الجمیع کے تحت دار العلوم عیدگاہ کبیر والا کے مایہ ناز محنتی جید استاذ حضرت مولانا محمد لقمان صاحب نے الترویح لحل التوضیح والتلویح کا اضافہ کر کے اہل علم حضرات کی خدمت مین ایک تحقیقی علمی تحفہ پیش کیا ہے

جس میں عبارت پر اعراب کلمات کی لغوی تحقیق مرادی مفہوم اور اغراض شارح کو بہت سہل انداز میں پیش کیا ہے دل کی گہرائیوں سے دعا ہے کہ اللہ تعالی برادر موصوف کی اس علمی خدمت کو قبول فرماویں اور مولانا کیلئے صدقہ جاریہ بنائیں اور اہل علم مدرسین وطلباء کی علمی پیاس بجھائیں

آمین ثم آمین

احقر

ارشاد احمد عفی عنہ

دار العلوم کبیر والا ضلع خانیوال

رائے گرامی

ماہر علوم عقلیہ ونقلیہ پیکر اخلاص استاذ العلماء حضرت مولانا عبدالستار صاحب نائب شیخ الحدیث دارالعلوم عیدگاہ کبیر والا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امابعد! اصول فقہ علوم عالیہ میں سے اہم ترین علم ہے جس سے فقہ وفقاہت کے اصول وقواعد اور حقائق کا ادراک حاصل ہوتا ہے علماء محققین نے ہر دور میں اس علم کے بارہ میں محنت کی علامہ صدر الشریعہ الاصغر عبیداللہ بن مسعود التوفی ۷۴۷ھ اور علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی التوفی ۷۹۲ھ ہر دونوں جبال علم میں سے ہیں اول الذکر کی توضیح اور ثانی کی شرح تلویح علم اصول فقہ کی معیاری بنیادی کتابیں ہیں

ہر دور میں یہ شامل نصاب تعلیم رہیں نیز فن اصول فقہ میں یہ فوائد اور مقاصد کے اعتبار سے انتہائی اہمیت وعظمت کی حامل ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ انتہائی دقیق بھی ہیں ہر کس وناکس کیلئے ان سے استفادہ دشوار تھا اور طلباء علوم عربیہ اس کو سمجھنے میں کافی دقت محسوس کرتے تھے اس لئے ان کی اہمیت وعظمت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی کوئی مفصل اردو شرح مرتب کی جائے محترم حضرت مولانا محمد لقمان صاحب استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا کو اللہ نے توفیق دی اور انہوں نے اس کی عبارت اعراب ترجمہ سمیت ایک بہترین شرح لکھی ہے

یہ شرح کیا ہے فوائد نکات تحقیقات وتدقیقات مہمہ مسائل شاردہ وواردہ اشارات رموز واسرار مطویات مکنونات ومخفیات کا حسین مرصع وخوبصورت گلدستہ اور سچے موتیوں کی چمکدار مالا ہے علماء وطلباء کیلئے نعمت عظمیٰ ہے حق جل شانہ سے دعا ہے کہ جلد از جلد اس کا بقیہ حصہ بھی طبع کرانے کی توفیق عطا فرمائے اور اس کو حضرت مولانا محمد لقمان صاحب وجملہ معاونین کے رفع درجات کا سبب بنائے

ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

عبدالستار

مدرس دارالعلوم کبیر والا

رائے گرامی

پیر طریقت رہبر شریعت زاہد عن الدنیا عارف باللہ استاذ یم حضرت مولانا محمد عابد صاحب مدنی مدظلہ العالی استاذ التفسیر والحدیث جامعہ خیر المدارس ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من یرداللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین اسلام ایک ابدی دین ہے قیامت تک کے انسانوں کیلئے رہبرورہنما ہے قرن اول سے قیامت تک امت محمدیہ میں ایک جماعت ایسی رہے گی جودین کا صحیح فہم رکھنے والی ہوگی اورانسانیت کوصراط مستقیم کی دعوت دے گی کتاب وسنت کے فہم کوہم فقہ کہہ سکتے ہیں اسی ذیل میں اصول فقہ ایک جلیل القدرعظیم فن ہے جوصدراول سے علماء امت کا مخدوم رہا ہے

اسی فن کی ایک مہتم بالشان کتاب التوضیح والتلویح ہے جوہماری نصابی کتاب ہے عزیز مولوی محمد لقمان سلمہ الرحمٰن نے بڑی جانفشانی سے اس کی اردوشرح تحریر کی ہے جوالترویح لحل التوضیح والتلویح کے نام سے موسوم ہے جوکہ اعراب ترجمہ تحقیقات لغویہ ومرادیہ اغراض شارح فوائد نافعہ ووافیہ پر مشتمل ہے نیز اس میں صنعات بلاغت استعارات وتمثیلات وغیرہا کی وضاحت احسن انداز میں کی گئی ہے دعا ہے کہ اللہ کریم عزیز موصوف کوعلماء راسخین کے فیضان سے حظ وافرعطاء فرمائے اور کتاب کواہل علم کیلئے مفید بنائے آمین

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

محمد عابد عفی عنہ مدرس جامعہ خیر المدارس ملتان

یکے از خدام حضرت بہلوی ۱۳ رجمادی الاولیٰ ۱۴۳۱ھ

رائے گرامی

حاوی الاصول والفروع محبوب العلماء والطلباء شاہِ تدریس حضرت مولانا مفتی محمد حسن صاحب دامت برکاتہم العالیہ جامعہ مدنیہ جدید لاہور

باسمہ تعالیٰ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

امابعد! اللہ رب ذوالجلال کا بہت بڑا احسان اور فضل وکرم ہے کہ انہوں نے اپنے دین مبین کی حفاظت کا ذمہ خود لے رکھا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے انانحن نزلنا الذکروانا لہ لحافظون اور عالم اسباب میں اس کی حفاظت کا انتظام یوں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دین مبین کے تمام شعبوں کی پاسداری کیلئے اہل حق کی ایک جماعت کو چن لیا ہے جو قیامت تک دین مبین کے تمام شعبوں کی حفاظت اور پاسداری کا فریضہ سرانجام دیتی رہے گی قافلہ حق کی خوش نصیب ہستیون میں سے ایک نیک ہستی ہمارے عظیم دینی علمی روحانی مرکز دارالعلوم کبیروالا کے عظیم استاذ مولانا محمد لقمان صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی ہے جنہوں نے بڑی محنت سے مدارس دینیہ میں پڑھائی جانے والی اصول فقہ کی انتہائی دقیق کتاب توضیح تلویح کی الترویح لحل التوضیح والتلویح کے نام سے ایک بہت ہی عمدہ شرح لکھی ہے جس کا مطالعہ قارئین کیلئے ان شاء اللہ مفید ثابت ہوگا اللہ پاک کی بارگاہ میں التجا ہے کہ وہ حضرت مؤلف زیدمجدہم کو مزید حسنات اور مساعی جمیلہ کی توفیق کے ساتھ اس نیک کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور اپنی رضاوخوشنودی کے حصول کا ذریعہ بنائے آمین

محتاج دعا

محمد حسن عفی عنہ

رائے گرامی

محقق العصر شہنشاہ تدریس استاذ العلماء حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب ارشد دامت برکاتہم العالیہ استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

جميع الكتب الذى صنفه العلامة التفتازانى دقيقة سيما التوضيح والتلويح وقد علق عليه اخونا فى الله الفاضل مولانا محمد لقمان جلال فورى استاذ الحديث دار العلوم كبيروالا تعليقات بديعة مفيدة انيقة كاملة وحافلة لحل الكتاب لامزيد عليه ولاضرورة بعده لشرح من الشروح ان شاء الله تعالى

ولله در المؤلف حيث بذل فيه وسعى سعيه وجعله الله للمؤلف صدقة جارية وللناظرين نافعا بجاه سيد المرسلين

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله واصحابه اجمعين

فقط والسلام

محمد اسماعيل ارشد

۳/ربيع الآخر بده ۱۴۳۲ھ

رائے گرامی

استاذ العلماء حضرت مولانا مفتی حامد حسن صاحب دامت برکاتہم العالیہ رئیس الافتاء واستاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

امابعد! علوم دینیہ میں سے علم اصول فقہ استنباط احکام کیلئے ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے جس کی بدولت قرآن وسنت کا سمجھنا آسان ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ حضرات اکابرین رحمہم اللہ نے درس نظامی میں جہاں دوسرے علوم عالیہ وآلیہ کو شامل نصاب کیا وہاں علم اصول فقہ کو بھی اہمیت دیتے ہوئے نصاب کا حصہ بنایا علم اصول فقہ سے متعلق مختلف کتب درجہ وار پڑھائی جاتی ہیں آجکل وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے مجوزہ نصاب میں سب سے اخیر میں پڑھائی جانے والی اصول فقہ کی کتاب التوضیح والتلویح ہے فنی اعتبار سے التوضیح والتلویح غامض اور بہت ادق کتاب ہے محقق تفتازانی کی علمی موشگافیاں مزید براں ہیں اس نازک اور علمی جمود کے دور میں کتب فنون کو بغیر معاون کے بآسانی پڑھنا پڑھانا انتہائی دشوار ہے کما ہو المشاہد

کہنہ مشق ماہر استاذ برادرم مولانا محمد لقمان صاحب مدظلہ استاذ الحدیث دار العلوم کبیر والا نے التوضیح والتلویح کئی مرتبہ پڑھانے کے بعد بطور نچوڑ الترویح لحل التوضیح والتلویح تصنیف فرمائی ہے ماشاء اللہ کتاب اسم بامسمی ہے جس میں عبارت کو معرب کرنے کے ساتھ ساتھ ترجمہ اور اغراض شارح کو اچھے اسلوب میں بیان کیا ہے جبکہ مشکل الفاظ کی لغوی وصرفی تحقیق اضافی خوبیوں میں سے ہے

امید ہے کہ برادرم موصوف کی یہ علمی کاوش علماء وطلباء ہر دو کیلئے مفید ثابت ہوگی برادرم موصوف نے الترویح لحل التوضیح والتلویح تحریر کر کے دار العلوم کبیر والا کی تصنیفی کاوشوں میں اضافہ کیا ہے

دعا ہے کہ اللہ جل شانہ شرح مذکور کو اور اس سے پہلے شائع کردہ مصباح الحکمۃ شرح ھدایۃ الحکمۃ کو شرف قبولیت عطاء فرمائے

آمین بجاہ سید المرسلین

طالب دعا حامد حسن

استاذ دار العلوم عیدگاہ کبیر والا ۱۰/۵/۱۴۳۲ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديم

حمدا لمن جعل شجرة الشريعة الغراء محكمة بالدلائل والاصول وصير اغصان الملة البيضاء مثمرة بالاحكام والفروع والصلوة على من ارسله هدى للمتقين وسيد المرسلين وبعثه شفاء للآسين ونجاة للعاصين وشرفه بخطاب وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وعلى آله الذين اعربوا كلمتهم عن الحق الصريح وعلى اصحابه الذين انبئوا عن الدين الصبيح

وبعد فيقول العبد المغترف ببحر فضل القدير المعترف بالعجز والتقصير الراجى الى الطاف الرحمن محمد لقمان

لما كان كتاب التوضيح مع التلويح فذا فى استباق العوالى وجوهرا فردا فى انواع المعالى ومشتملا على علوم رئيسة وفوائد شريفة ومتضمنا يواقيت عظيمة وجواهر نفيسة ومذيلا بتعريفات ثمينة وتعريفات جميلة وبلغ مرتبة علية من التحقيق حتى صارت لطائف مبانيه محجوبة كالخرائد فى القصور ونفائس معانيه مستورة كالفرائد فى البحور وعرج على درجة رفيعة من التدقيق حتى ضاق نطاق العقول والفهوم عن ادراك ما احاطه من المنقول والمعقول

فسألنى اخوانى من المعلمين واصحابى من المحصلين ان اشرحه شرحا يحل عقد الاعضال من حقائق التوضيح ويفتح عقال العويصات من دقائق التلويح ويكفى لتبيين ما فيهما من القواعد والفوائد ويكفل لتفتيح ما فيهما من المعاقد والمقاصد

وانى كنت مترددا ان اضع القدم فى هذا الوادى لقلة بضاعتى وزادى وباعترافى بانى لست اهلا لذلك ولايليق لمثلى ان يسلك تلك المسالك ومثلى

من يدعو الضيوف ولا طعام

ثم اذا تاملت فيه بناحية اخرى تيقنت بان فى قضاء ما اقترحوا علىّ مصلحة عظيمة ومنفعة جسيمة وتحققت بانه امر يرجع الى خدمة الدين المتين وفيه نوع اعانة لطلباء الشرع المبين فشرعت فى تاليفه مستعينا بالله آخذا من الحواشى النادرة المخفية عن الانام وعن الشروح المتداولة

بين افاضل الكرام وعن التعليقات والتقريرات المرقومة للاساتذة العظام

فلما اعددت مسودة وعرضتها على شيخيٌّ سماه سيدى وسندى مفتى محمد عبد الله الترويح لحل التوضيح والتلويح وايده حبى ومرشدى سيد جاويد حسين شاه ادام الله فيوضهما

الاعتذار

لا يخفى على اهل النظر ان كتاب التوضيح والتلويح من ادق الكتب التى صنفت فى اصول الفقه وعباراته صعبة وجزلة وبيان مفاهيمهما كما حقه مشكل فوقوع الزلات والغلطات ممكن وان بذلت الجهد المكثف فى تصحيح التعبيرات عن المقصود مع ذلک ما ابرئ نفسى عن وقوع الخطأ فى التقريرات وعن مساوقة السهو فى التعبيرات لان لايخفى على المستنيرين ان لايسع المجال للانسان سوى المعصومين ان يصيب الصواب فى كل باب من الابواب وان يتخلف عنه السهو والنسيان فى كل مادة من المواد

فارجو من طالبى طريق الصواب وشاربى رحيق السداد ان ينظروا اليه بعين العناية والوداد والا يركزوا نحوه بالعداوة والفساد ويعرضوا عن الاعتراض بالجدل والعناد

والتمس من الافاضل ان يحددوا مواضع الاخطاء فى التقرير والتعبير لكى اسددها فى الطبع الثانى من التحرير

التشكر

واشكر آخرا روافدى وتلامذتى الذين اعانونى على ضبط الارقام التى قرأوها على عند القاء الدرس عليهم بدار العلوم كبيروالا وساعدونى على كتابة الوصفة وبذلوا جهدهم فى تصحيح البروقات والذين عزرونى فى تنضيد احرف الكتب وامدونى بطبعها واشاعتها. والله تعالى المسئول منه الرضا والقبول والمامول منه العصمة عن الزلة فيما اقول عليه توكلت واليه انيب. وهو حسبى ونعم الوكيل.

آمين بجاه سيد المرسلين

مبادیات

مصنفین کی عادت ہے کہ وہ کتاب کوشروع کرنے سے پہلے اس فن کے متعلق کچھ مبادیات ذکر کرتے ہیں جس میں وہ کتاب تصنیف کررہے ہوتے ہیں اوروہ مندرجہ ذیل ہیں (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض وغایت (۴) ضرورت ن (۵) مدون اول (۶) حالات مصنف

اس لئے اختصاراہم بھی ان کے بارہ میں کچھ معروضات زیب قرطاس کریں گے

تعریف اصول فقہ

تعریف کی دوقسمیں ہیں (۱) تعریف اضافی (۲) تعریف لقبی

تعریف اضافی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کرنا

تعریف لقبی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ کی اکٹھے تعریف کرنا

محدوداگر مرکب اضافی ہوتواس کی دونوں تعریفیں کی جاتی ہیں اصول فقہ بھی چونکہ مرکب اضافی (اصول مضاف اورفقہ مضاف الیہ) ہے اس لئے اس کی بھی دونوں تعریفیں کی جائیں گی پہلے ہم تعریف اضافی کوذکر کرتے ہیں

تعریف مضاف (اصول)

اصول یہ مضاف ہے اور یہ جمع ہے اصل کی اور اصل کہتے ہیں ما یبتنی علیہ غیرہ یعنی جس پر اس کے غیر کی بناء کی جائے عام ہے کہ ابتناء حسی ہو یا عقلی جیسے کہ چھت کی بناء دیواروں پر تو دیواریں چھت کیلئے اصل ہیں اسی طرح حکم کی بناء دلیل پر تو دلیل حکم کیلئے اصل ہے پہلی ابتناء حسی کی مثال ہے اور دوسری ابتناء عقلی کی

تعریف مضاف الیہ (الفقہ)

فقہ کی تین تعریفیں کی گئی ہیں ان میں سے مشہور تعریف مندرجہ ذیل ہے

ہوالعلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتہا التفصیلیۃ یعنی احکام شرعیہ عملیہ کوادلہ تفصیلیہ سے جاننے کا نام فقہ ہے

تعریف لقبی

العلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی الفقہ علی وجہ التحقیق یعنی اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن سے فقہ کی

طرف توصل قریب حاصل ہو تحقیق کے طور پر قواعد سے مراد ایسے قضایا کلیہ ہیں جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ واقع ہوتے ہیں یعنی اگر دلیل قیاس استثنائی سے پیش کی جائے تو اس کا ملازمہ کلیہ قضیہ کلیہ واقع ہوتا ہے اور اگر دلیل قیاس اقترانی کے ذریعہ پیش کی جائے تو شکل اول کا کبری قضیہ کلیہ بنتا ہے اس کی مزید تفصیل علامہ صدر الشریعہ نے خود کتاب میں کر دی ہے

فوائد قیود

علم بمنزل جنس کے ہے اور توصل کی قید بمنزل فصل کے ہے اس سے علوم عربیہ نکل گئے کیونکہ توصل سے مراد توصل قریب ہے یعنی بغیر واسطہ کے فقہ تک پہنچا دیں کیونکہ بہا میں باء سببیہ ہے اور الی الفقہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ توصل فقہ تک بلا واسطہ ہو اور علوم عربیہ سے فقہ تک توصل قریب حاصل نہیں ہوتا علی وجہ التحقیق یہ فصل ثانی ہے اس سے علم مناظرہ وجدل وغیرہ خارج ہو گئے کیونکہ ان سے مقصود خصم کو الزام دینا ہوتا ہے مسائل فقہ کی تحقیق مقصود نہیں ہوتی

موضوع اصول فقہ

اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ یعنی کتاب اللہ سنت رسول اللہ اجماع اور قیاس ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے طریق استنباط اور مراتب حجیت معلوم ہوں خلاصہ یہ کہ فقہ اور اصول فقہ میں علوم کا توارد ادلہ پر ہی ہوتا ہے لیکن وُرود کی حیثیت مختلف ہے کہ فقہ کا ورود ادلہ پر اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ادلہ سے احکام جزئیہ عملیہ کا استخراج ہو سکے اور اصول فقہ کا ورود ادلہ پر اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ان ادلہ اربعہ سے استنباط مسائل اور اجتہاد مسائل کا طریقہ معلوم ہو سکے

ضرورت ایں فن

عام طور پر یہ اشکال عوام وخواص کی زباں زد ہے کہ دین کا مدار صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی قدسیہ صفات جماعت پر ہے جبکہ ان کے دور میں ان علوم یعنی فقہ اصول فقہ اصول حدیث اصول تفسیر وغیرہ کو مدون نہیں کیا گیا اور نہ ہی اس کی ضرورت سمجھی گئی پھر آخر خیر القرون کے ادوار کے بعد ان کو مدون کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی ؟

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ انسان کو بیہکار اور سدی پیدا نہیں کیا گیا بلکہ اس کے ہر فعل کے ساتھ کوئی نہ کوئی حکم شرعی متعلق ہے اور افعال انسانیت غیر متناہی ہیں نئے نئے حوادثات وواقعات روز بروز معرض وجود میں آتے رہتے ہیں اور قیامت تک ان کا اضافہ ہوتا رہے گا اب ہر فعل اور جزئی کا حکم معلوم کرنا مشکل ہے اس لئے ایسے قواعد کی تدوین کی ضرورت

تھی جن کے ذریعے سے احکام کو دلائل شرعیہ سے مستنبط کرنے کا طریقہ معلوم ہو سکے

باقی رہا یہ اعتراض کہ صحابہ کرام و تابعین عظام کے دور میں اس کی ضرورت کیوں پیش نہ آئی ؟ تو اس عقدہ کا حل یہ ہے کہ صحابہ کرام اپنی جلاء قلبی اور صحبت نبوی کے فیض کے باعث اس فن سے اور ایسے قواعد کے معلوم کرنے سے مستغنی تھے یعنی نور نبوت کے مشاہدہ کی وجہ سے ان کے دلوں میں ایسی استعداد پیدا ہوگئی تھی کہ بغیر وسائل کے اور بغیر راستوں کے متعین کرنے کے وہ مقصود تک پہنچ جاتے تھے یعنی بغیر ان قواعد کی احتیاج کے ان کو جزئیات کے احکام معلوم کرنے کی استعداد وصلاحیت حاصل تھی اسی طرح تابعین بھی حضور کے زمانہ کے قریب تھے اور ان کے عقائد بھی درست تھے اور حوادثات اور واقعات بھی قلیل الوقوع تھے اور ان کو ثقات کی طرف مراجعت کی قدرت بھی حاصل تھی اس لئے وہ بھی اس فن سے مستغنی تھے

چونکہ یہ خصوصیت بعد میں آنے والے لوگوں کو حاصل نہ تھی اس لئے ان کو ان برگزیدہ شخصیات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا فافہم فانہ دقیق

نیز اس کو آپ یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ صحابہ کرام اور تابعین کو گو یہ اصول اور قواعد معلوم تھے لیکن ان کے عہد میں دوسرے علوم کی طرح اس علم یعنی اصول فقہ نے بھی صنعت اور فن کی صورت اختیار نہ کی تھی اس لئے جہاں اور علوم کی تدوین اس دور میں نہیں ہوئی وہیں اصول فقہ کی تدوین بھی عمل میں نہیں آئی اور چونکہ عہد صحابہ گزر جانے کے بعد ہر علم نے فن اور صنعت کی صورت اختیار کی تو اس فن کی تدوین بھی صنعت کی شکل میں کی گئی

مدون اول

یہ بات مسلم ہے کہ تمام مجتہدین نے اپنے اپنے طرز اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ مجتہد کیلئے اصول وضوابط کے بغیر مسائل اجتہادیہ کو بیان کرنا ممکن نہیں اور یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ علم فقہ کے مدون اول سراج الائمہ امام ابوحنیفہ ہیں تو یقیناً آپ نے تدوین فقہ کے وقت اصول فقہ کی بھی بنیاد ڈالی ہوگی لیکن اس فن مین آپ سے کوئی کتاب تحریر نہ ہو سکی البتہ علامہ خضری علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ صاحبین نے اصول فقہ پر کچھ کتب تصنیف کی تھیں مگر اس وقت ان کا صحیح سراغ لگانا بہت مشکل ہے

اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف جو کتابی شکل میں آئی امام شافعی رحمہ اللہ کا وہ رسالہ ہے جس کو امام شافعی نے کتاب الام کا مقدمہ بنایا ہے جس میں آپ نے (۱) قرآن وسنت کا بیان (۲) قرآن وسنت کا مقام (۳) ناسخ ومنسوخ (۴) علل احادیث (۵) خبر واحد (۶) قیاس (۷) اجتہاد (۸) اجماع (۹) استحسان (۱۰) اختلاف سے بحث کی ہے

یہ کوشش دوسری صدی ہجری کے آخر میں ہوئی

اصول فقہ اور تیسری صدی

تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ نے اصول فقہ میں دو کتابیں تصنیف کیں (۱) کتاب الجدل (۲) ماخذ الشرع یہ دونوں کتابیں غایت احکام اور اتقان میں بے مثل ہیں اور ان میں اصول وفروع کو کثرت سے ذکر کیا گیا ہے

اصول فقہ اور چوتھی صدی

اس صدی میں اصول فقہ کی متعدد کتابیں معرض وجود میں آئیں اور اس دور کی عمدہ ترین کتابیں دو ہیں (۱) کتاب الذخیرہ جو شیخ احمد بن برہان فارسی کی تالیف ہے (۲) کتاب الاصول جو امام ابو بکر جصاص احمد بن علی حنفی کی تصنیف ہے۔

اصول فقہ اور پانچویں صدی

اس صدی میں علماء نے اس فن پر بہت زیادہ کام کیا جس کے نتیجہ میں تقریباً دس عمدہ کتابیں وجود میں آئیں مثلاً (۱) الانوار (۲) تقویم الادلہ (۳) کفایہ (۴) تبصرہ (۵) تذکرۃ العالم والطریق السالم (٦) التحفہ (۷) کتاب البرہان (۸) اصول فخر اسلام (کشف) جس کے ضوابط کو علامہ صدر الشریعہ نے تنقیح میں ذکر کیا ہے لیکن اس دور میں اصول فقہ کی کتابوں میں متکلمانہ طرز نمایاں ہے یعنی اکثر کتابوں کی تصنیف متکلمین کے طرز پر کی گئی ہے جن میں اہل بدعت پر الزام اور ان پر سخت تنقید کی گئی ہے

اصول فقہ اور چھٹی صدی

چھٹی صدی میں جو کتابیں اصول فقہ میں تصنیف کی گئیں ان میں استدلال اور احتجاج کی طرف زیادہ میلان ہے یعنی دلائل کو منطقی انداز میں پیش کیا گیا ہے اور اس دور کی مشہور کتابیں یہ ہیں (۱) الاصول جو علامہ قاضی القضاۃ حنفی کی تصنیف ہے (۲) المغنی (۳) محصول جو علامہ فخر الدین رازی کی تصنیف ہے اور تنقیح میں اس کا خلاصہ بھی موجود ہے

اصول فقہ اور ساتویں صدی

اس دور میں اصول فقہ پر کئی کتب تصنیف کی گئیں اور ان میں سے اکثر کتابوں میں قواعد پر مسائل کی تفریع کی طرف زیادہ توجہ دی گئی ہے اور کچھ کتابوں میں فقیہانہ اور متکلمانہ دونوں طرزوں کو جمع کیا گیا ہے اس کے بعد تیرہویں صدی تک فن

اصول فقہ پر تصنیفات کا سلسلہ جاری رہا لیکن اُن ادوار میں اکثر پہلے والی مفصل کتب کا اختصار کیا گیا ہے اور اس پر توجہ دی گئی ہے کہ اصول فقہ کے مسائل کو کم از کم الفاظ میں سمیٹ دیا جائے تا کہ طلباء کیلئے یاد کرنا آسان ہو چنانچہ حسامی المنار تنقیح وغیرہ کو دیکھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے پھر انہی ادوار میں بعض لوگوں نے ان مختصر کتابوں کی تشریح بھی کی ہے مثلاً نور الانوار توضیح تلویح وغیرہ

تعارف کتاب و مصنفین

یہ بظاہر دو کتابیں معلوم ہوتی ہیں در حقیقت یہ کئی کتابوں کا مجموعہ ہے علامہ صدر الشریعہ نے تین کتابوں کے خلاصہ کو تنقیح میں جمع کیا اور وہ تین کتب یہ ہیں (۱) کشف جو اصول بزدوی کے ساتھ معروف ہے (۲) محصول (۳) المختصر فی الاصول پھر علامہ صدر الشریعہ نے تنقیح کی شرح توضیح کے نام سے لکھی پھر توضیح کی شرح علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے کی جو کہ تلویح کے نام سے مشہور ہے خلاصہ یہ ہے کہ یہ دراصل چھ کتابوں کا مجموعہ ہے اب ہم ہر ایک مصنف کے حالات کو مختصراً ذکر کرتے ہیں

صاحب کشف علامہ بزدوی کے حالات

نام ونسب:۔ فخر الاسلام ابو العسر علی بن محمد بن حسین بن عبد الکریم النسفی البز دوی الحنفی

نسف:۔ نسف ایک شہر کا نام ہے اور اس سے چھ فرسخ کے فاصلہ پر بزدہ ہے علامہ صاحب وہاں کے رہنے والے تھے اس لئے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو بزدوی اور نسف شہر کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے

ولادت:۔ آپ کی ولادت ۴۰۰ھ میں ہوئی

جلالت شان:۔ علماء نے آپ کو ان الفاظ سے یاد کیا ہے الامام الکبیر الجامع بین اشتات العلوم امام الدنیا فی الاصول والفروع اور مذاہب اربعہ کے یاد ہونے میں ان کو بطور ضرب المثل کے بیان کیا جاتا تھا

کنیت:۔ کنیت ان کی ابو العسر ہے کیونکہ ان کی تصانیف ذو عُسر (مشکل) ہیں

حافظہ:۔ ایک شافعی المسلک عالم نے آپ سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ نے صرف ایک ماہ میں قرآن حفظ کیا تھا اور روزانہ ایک قرآن پاک ختم کرتے تھے اور مقصود اس سے امام شافعی رحمہ اللہ کی امام ابوحنیفہ پر فوقیت

ثابت کرنا تھی تو آپ نے فرمایا کہ قرآن حفظ کرنا سہل ہے تم سرکاری رجسٹر جس میں دو سال کی آمد وخرچ کی تفصیل ہے مجھے پڑھ کر سناؤ لوگوں نے ایسا کیا آپ نے اس رجسٹر کو مہر لگوا کر ایک مکان میں مقفل کر دیا خود حج پر تشریف لے گئے چھ ماہ بعد واپس آ کر اس رجسٹر کو منگوایا اور جلسۂ عام میں لفظ بلفظ سنا دیا شافعی المذہب عالم شرم سے پانی پانی ہو گئے

تصانیف:۔ کشف جو کہ اصول بزدوی کے نام سے معروف ومشہور ہے

وفات:۔ آپ نے سمرقند میں ۴۸۲ھ میں وفات پائی اور کل عمر ۸۲ سال پائی

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

صاحب محصول امام رازی کے حالات

نام:۔ فخر الدین ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسین التیمی القرشی الطبرستانی ہے

ولادت:۔ آپ کی ولادت باسعادت ۲۵ر رمضان المبارک ۵۴۴ھ میں ہوئی

اساتذہ کرام:۔ (۱) والد امام رازی ضیاء الدین خطیب الری شاگرد امام بغوی (۲) استاذ الحکمۃ مجد الدین الجیلی جب یہ مراغہ شہر میں تدریس کیلئے گئے تو امام رازی کو بھی اپنے ساتھ لے گئے حالانکہ اس وقت امام رازی صغیر السن تھے

شہر بدری:۔ امام رازی علیہ الرحمہ نے امام الحرمین جوینی علیہ الرحمۃ کی علم کلام میں تصنیف (الشامل) حفظ کر لی تھی پھر خوارزم چلے گئے اور علوم میں مہارت حاصل کی ان میں اور اہل خوارزم میں مذہب وعقیدہ کے متعلق مناظرہ ہوا اور ان کو شہر سے نکال دیا گیا پھر ماوراء النہر کا سفر کیا تو وہاں بھی ایسا ہی واقعہ پیش آیا جیسا کہ خوارزم میں پیش آیا تھا چنانچہ ان کو پھر رے لوٹنا پڑا

حلیہ مبارک:۔ مربع قامت، موٹے جسم گھنی داڑھی بلند آواز باوقار اور بارعب تھے۔ مال ودولت اور غلام بہت تھے شکل وصورت میں حسین تھے

جلالت شان:۔ منور حسین لکھتے ہیں کہ جب سوار ہوتے تھے تو آپ کے ساتھ تین سو کے لگ بھگ علم میں مشغول حضرات پیدل چلا کرتے تھے ان میں کوئی تفسیر کا طالب ہوتا تھا کوئی فقہ کا اور کوئی علم کلام کا کوئی طب کا کوئی اصول کا کوئی حکمت کا وغیر ذلک آپ کو وعظ میں بڑی دسترس اور تاثیر کی قوت حاصل تھی وعظ کی شدت تاثیر کی وجہ سے سامعین رویا کرتے تھے

آپ عربی اور عجمی زبانوں میں وعظ کیا کرتے تھے

وفات:۔ عید الفطر کے دن یکم شوال ۶۰۶ھ میں بروز سوموار جوار رحمت الٰہی میں منتقل ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کو زہر دیا گیا تھا کل عمر تقریباً ۶۳ سال ہوئی

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

صاحب المختصر فی الاصول علامہ ابن حاجب کے حالات نام ونسب

عثمان نام ابوعمرو کنیت جمال الدین لقب اور والد کا نام عمر ہے حافظ ذہبی نے لکھا ہے کہ آپ کے والد امیر عز الدین کے یہاں دربان تھے جس کو عربی میں حاجب کہتے ہیں اس لئے آپ ابن الحاجب سے مشہور ہیں سلسلہ نسب یوں ہے جمال الدین ابوعمرو عثمان بن عمر بن ابی بکر بن یونس الدوینی ہے

سن پیدائش:۔ ملک مصر میں اسنا نامی ایک چھوٹی سی بستی ہے شیخ موصوف اواخر ۵۷۰ھ میں یہیں پیدا ہوئے

تحصیل علم:۔ ابتداءً آپ نے قاہرہ میں تعلیم پائی صغرسنی میں ہی قرآن حفظ کرلیا علامہ شاطبی سے قراءت کی تحصیل کی اور التیسیر کا سماع کیا علامہ ابوالجود سے قراءۃ سبعہ پڑھی اور شیخ منصور ابیاری وغیرہ سے علم فقہ مذہب مالکی میں علامہ شاطبی سے علم ادب حاصل کیا علامہ بویصیری وغیرہ سے بھی سماع حاصل ہے

جلالت شان:۔ علامہ ابن الحاجب بلند پایہ فقیہ اعلی مناظر بڑے دین دار متقی وپرہیزگار معتمد وثقہ تھے نہایت متواضع اور تکلفات سے قطعاً ناآشنا تھے تبحر علمی میں بہت اونچا مقام رکھتے تھے

درس وتدریس:۔ جامع دمشق میں ایک زمانہ تک درس وتدریس کے بعد آپ اور شیخ عز الدین بن عبدالسلام مصر تشریف لے گئے اور مدرسہ فاضلیہ میں صدر مقرر ہوئے اخیر میں آپ اسکندریہ منتقل ہوگئے تھے اور یہیں مستقل قیام کا ارادہ تھا مگر یہاں آپ کو کچھ زیادہ دن نہ ہوئے تھے کہ راہی ملک بقاء ہوگئے

وفات:۔ ۱۶ شوال ۶۴۶ھ میں بروز جمعرات دن چڑھے اسکندریہ میں وفات پائی اور باب البحر سے باہر شیخ صالح ابن اسامہ کی تربت کے پاس مدفون ہوئے

تصانیف:۔ ۱۔المختصر فی الاصول ۲۔المختصر فی الفقہ ۳۔کافیہ ۴۔المکتفی للمبتدی ۵۔جمال العرب فی علم الادب ۶۔شافیہ وغیرہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

حالات صاحب تنقیح وتوضیح

نام:۔ عبیداللہ

لقب:۔ صدرالشریعہ الاصغروالدکانام مسعود لقب تاج الشریعہ پردادا کا نام احمد لقب صدرالشریعہ الاکبر ہے سلسلہ نسب یوں ہے عبیداللہ بن مسعود بن محمود بن احمد بن عبیداللہ بن ابراہیم

آپ کا علمی کمال اور تحصیل علوم:۔ آپ اپنے وقت کے امام محدث جلیل بے مثل فقیہ اور تفسیر علم خلاف وجدل نحو ولغت اور منطق میں مہارت تامہ رکھتے تھے آپ نے علوم کی تحصیل اپنے دادا تاج الشریعہ وغیرہ اکابر سے کی

تلامذہ:۔ آپ کے شاگردوں میں سے ابوطاہر محمد بن حسن بن علی طاہری اورابن محمد بخاری المشہور بخواجہ پارسا ہیں علامہ قطب الدین رازی آپ کے ہم عصر تھے ایک مرتبہ ان کا مصنف کے ساتھ بحث ومباحثہ کا خیال ہوا لیکن پہلے انہوں نے اپنے با اعتماد شاگرد مولوی مبارک شاہ کو حالات معلوم کرنے کیلئے بھیجا جب وہ آپ کے درس میں آیا تو آپ ابن سینا کی کتاب الاشارات اس طریقہ سے پڑھا رہے تھے کہ نہ تو مصنف کی پیروی کرتے تھے اور نہ کسی شارح محقق طوسی وغیرہ کی پیروی کرتے تھے تو مبارک شاہ نے امام رازی کی طرف خط لکھا کہ یہ شخص آگ کا شعلہ ہے اس سے بحث ومباحثہ کا خیال چھوڑ دو ورنہ شرمندگی اٹھانی پڑے گی چنانچہ امام رازی نے اپنے شاگرد کی بات مانتے ہوئے بحث ومباحثہ کا خیال ترک کردیا

وفات:۔ ۷۴۷ھ میں آپ کی وفات ہوئی اور شارع آباد بخارا میں مدفون ہوئے

تصنیفات:۔ ۱۔تنقیح علامہ فخرالاسلام کی کتاب کشف کو منقح کیا اور اس کا نام تنقیح رکھا ۲۔توضیح یعنی تنقیح کی خود شرح لکھی ۳۔شرح وقایہ ۴۔المقدمات الاربعہ ۵۔تعدیل العلوم ۶۔کتاب الشروط ۷۔کتاب المحاظرہ وغیرہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

حالات صاحب تلویح

نام:۔ مسعود　　　　**لقب:۔** سعدالدین

والد کا نام:۔ عمر　　　　**والد کا لقب:۔** قاضی فخرالدین

دادا کا نام:۔ عبداللہ

دادا کا لقب:۔ برہان الدین علامہ سیوطیؒ نے ان کا نام مسعود اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے اور یہی مشہور ہے حافظ ابن حجر نے ان کا نام محمود بتایا ہے اور اور ملا علی قاری نے ان کا نام عمر اور والد کا نام مسعود بتایا ہے

ولادت:۔ آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے جبکہ نواب صدیق حسن خان نے آپ کو نساء کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ آپ سے کسی نے پوچھا شما از نسائید؟ آپ نے جواب دیا ارے الرجال من النساء نساء کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں (۱۲۰۰۰) چشمے جاری تھے اور یہاں ابوعلی دقاق کی خانقاہ کے برابر میں چار ہزار اولیاء آسودہ خواب ہیں اس لئے نساء کو شام خورد کہتے ہیں

ابتدائی حالت:۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس مین ان سے زیادہ غبی کوئی نہ تھا مگر جد و جہد سعی و کوشش اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص ان کو کہہ رہا تھا چلو تفریح کر آئیں میں نے کہا کہ میں تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھ نہیں پاتا تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تیسری مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا کہ آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرما رہے ہیں میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل دیا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر تبسم آمیز لہجے میں فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپ نے فرمایا افتح فمک میں نے منہ کھولا تو آپ نے لعاب مبارک میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا کہ جاؤ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثناء درس میں آپ نے کئی اشکالات پیش کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاذ تاڑ گیا اور کہا یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضٰی آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے

تحصیل علوم:۔ آپ نے مختلف اصحاب فضل و کمال اساتذہ و شیوخ عضد الدین قطب الدین رازی وغیرہ سے استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد عنفوان شباب ہی میں آپ کا شمار کبار علماء کرام میں ہونے لگا علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا

تلامذہ:۔ آپ سے فیض حاصل کرنے والے مشہور شاگردوں کے نام یہ ہیں عبدالواسع بن خضر شیخ شمس الدین محمد بن

احمد ابوالحسن برہان الدین حیدر

علامہ تفتازانی کی شخصیت علماء کی نظر میں

ابن نجیم مصری فرماتے ہیں کہ الیہ انتہت ریاسۃ الحنفیۃ فی زمانہ آپ کے زمانہ میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی علماء نے لکھا ہے کہ بلاد مشرق میں علم ان پر ختم ہوگیا علامہ کفوی فرماتے ہیں کان من محاسن الزمان لم تر العیون مثلہ فی الاعلام والاعیان علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ اعجوبہ روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی ان کی قابلیت اوروسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مدمقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا تھااوران کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھاچنانچہ علامہ مراغی تاریخ علام البلاغہ میں سید شریف کے بارہ میں فرماتے ہیں **قد كان في بدء التاليف و اثناء التصنيف يغوص في بحار تحقيقاته(اى التفتازانى)ويلتقط الدر من تدقيقاته ويعترف برفعة شانه وجلالة قدره وعلو مقامه** لیکن بعد میں ایک دوسرے کے ساتھ مناظرہ کی وجہ سے ہر دو حضرات میں منافرت پیدا ہوگئی تھی جس کی وجہ سے ہرایک دوسرے کے اقوال کی تردیداورتزییف میں کوشاں رہتا تھا علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ مقدمہ میں فرماتے ہیں کہ میں نے مصر میں علامہ تفتازانی کی کتابوں کودیکھا جواس بات پرشہادت دے رہی ہیں کہ ان کوعلم کلام اصول فقہ اورعلم بیان میں ملکہ راسخہ حاصل تھا اوران کتابوں کے اثناء میں ایسی تحقیقات ذکر کی گئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کوعلوم حکمیہ پراطلاع اورتمام فنون میں قدم عالی حاصل ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ **وقفت بمصر على تاليفات متعددة لرجل اشتهر بسعدالدين التفتازانى تشهد بان له ملكة راسخة فى علم الكلام واصول الفقه والبيان وفى اثناء ها ما يدل على ان له اطلاعا على العلوم الحكمية وقدماعالية فى سائرالفنون**

جلالت شان

امیر تیمور نے ایک روز اپنا قاصد کسی ضروری کام پرروانہ کیااوراس کوعام اجازت دی کہ ضرورت کے وقت جس کاگھوڑامل جائے اس پرسوار ہوجانا، قاصد کوایک جگہ سواری کی حاجت ہوئی اتفاقاًاس موقعہ پرعلامہ تفتازانی خیمہ زن تھے اورخیمہ کے پیش گاہ میں ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد وہاں گیااور جاتے ہی بے دھڑک ایک گھوڑا کھول لیاعلامہ ممدوح اس وقت اپنے خیمہ میں تھےاس قصہ کی اطلاع ہوئی تو نہایت برہم ہوئے اور قاصد سلطانی کو پٹوا کرنکلوادیا جب وہ لوٹ کردربار پہنچاتواس نے علامہ کی شکایت کی امیر تیمور کا جوحال یہ ماجراسن کرہواہوگا آسانی سے قیاس میں آسکتا ہے ہیجان

غضب کے سبب تھوڑی دیر خاموش رہا اس کے بعد کہا اگر شاہ رُخ بادشاہ یہ حرکت کرتا تو بے شک سزا پاتا مگر میں ایسے شخص کو کچھ نہیں کرسکتا جس کا قلم ہر شہر و دیار کو میری تلوار سے پیشتر فتح کر چکا ہے

وفات:۔ علامہ جرجانی اور علامہ تفتازانی کا دربار تیمور میں مناظرہ ہوا نعمان معتزلی کو حکم بنایا گیا میر سید شریف فصیح اللسان تھے اور تفتازانی کی زبان میں قدرے لکنت تھی نیز علامہ نعمان معتزلی کسی بناء پر علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ سے نالاں تھے اس لئے میر سید شریف کے حق میں فیصلہ کردیا اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو بہت صدمہ ہوا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ موصوف عوام وخواص میں کافی شہرت رکھتے تھے اور یہ امر عام طور پر زباں زد تھا کہ علمی مذاق میں آپ سب سے بڑھ کر عالم ہیں دوسرا اس لئے کہ تیموری دربار میں میر صاحب کی رسائی صرف علامہ تفتازانی کی وجہ سے ہوئی تھی بہر کیف صدمہ بڑھ گیا اور صاحب فراش ہوگئے علاج کیا مگر مطلقاً مفید نہ پڑا حتی کہ ۲۲ رمحرم الحرام ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جاں بحق ہوگئے اور وہیں آپ کو دفن کردیا گیا اس کے بعد ۹ رجمادی الاولی میں بدھ کے روز مقام سرخس کی طرف منتقل کردیئے گئے

تصانیف

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں ۱۔شرح تصریف زنجانی ۲۔مطول شرح تلخیص ۳۔مختصر المعانی ۴۔سعدیہ شرح شمسیہ ۵۔شرح عقائد نسفی ۶۔حاشیہ شرح مختصر الاصول ۷۔الارشاد ۸۔تہذیب المنطق والکلام ۹۔تلویح یہ نادر کتاب بلاد ترکستان میں ذیقعدہ ۷۵۸ھ میں لکھی ۱۰۔مفتاح الفقہ اتمہ سنہ ۷۷۲ھ ۱۱۔شرح تلخیص الجامع الکبیر اتمہ سنہ ۷۸۶ لسرخس ۱۲۔شرع فی تالیف الفتاوی الحنفیہ یوم الاحد التاسع من ذیقعدہ سنہ ۷۶۹ھ۔

مسلک:۔ آپ کے مسلک کے بارہ میں اختلاف ہے ملا علی قاری رحمہ اللہ نے آپ کو طبقات حنفیہ میں ذکر کیا ہے صاحب بحر الرائق علامہ ابن نجیم مصری اور سید احمد طحاوی علیہما الرحمۃ نے بھی آپ کو حنفی لکھا ہے چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں الیہ انتہت ریاسۃ الحنفیۃ فی زمانہ حتی ولی قضاء الحنفیۃ یہ آپ کے حنفی ہونے کی بہت بڑی دلیل ہے اور آپ کے حنفی ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے فقہ حنفی میں تصنیفات کی دلچسپی لی ہے چنانچہ علامہ سروجی رحمۃ اللہ علیہ نے ہدایہ کی شرح لکھی علامہ تفتازانی نے اس کا تکملہ کیا اسی طرح تلخیص جامع کبیر کی شرح لکھی نیز فتاوی حنفیہ میں ایک کتاب تصنیف فرمائی لیکن ایک طبقہ آپ کو شافعی کہتا ہے چنانچہ صاحب کشف الظنون حاجی خلیفہ چلپی امام سیوطی علیہ الرحمۃ اور علامہ کفوی نے ان کو شافعی قرار دیا ہے۔

علامہ تفتازانی سے متعلق چند شبہات کا ازالہ

بعض حضرات نے علامہ تفتازانی کی طرف شیعیت کی نسبت کی ہے اور چند وجوہ سے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن یہ بات دامن تحقیق سے خالی اور سطحی ذہن کی عکاس ہے ہم ان شاء اللہ ان وجوہ کو ذکر کرنے کے بعد ان کا ازالہ کریں گے

شبہ اولی:۔ یہ ہے کہ علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے حاشیہ تلویح میں علم کلام کے بارہ میں گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مـمـايشتمِلُ عليه علم الكلام عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد ومايتصل بذلك على قانونِ الاسـلام تو لفظ امامة کو دیکھ کر بعض حضرات نے اعتراض کر دیا کہ شاید علامہ صاحب بھی شیعوں کا عقیدہ امامۃ رکھتے ہیں اور یہاں وہی عقیدہ مراد لے رہے ہیں یہ ان کے شیعہ ہونے کی دلیل ہے۔

الجواب:۔ یہ ہے کہ یہ شبہ واعتراض انتہائی سطحی ہے اس کے تو جواب دینے کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی اس لئے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک امامت کا ایک الگ مفہوم ہے اور یہ خلافت اور امارت دونوں کو شامل ہے اور ظاہر ہے کہ علامہ نے یہاں امامت سے وہ مفہوم مراد لیا ہے جو اہل سنت والجماعت کے ہاں معتبر ہے نہ کہ شیعوں کا عقیدہ امامت اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ نسفی نے اپنی کتاب عقائد نسفیہ میں جب یہ فرمایا کہ ثـم ينبغي ان يكونَ الامام ظاهرا لا مـخـتـفـيـا و لا مـنـتظرا (امام کیلئے مناسب ہے کہ ظاہر ہو چھپا ہوا نہ ہو اور نہ ہی منتظر ہو تو اس کے تحت علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ لا كـمازعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله على ثم ابنه الحسين ثـم اخـوه الـحـسـن ثم ابنه على زين العابدين رضى الله عنهم یعنی امام سے مراد وہ امام نہیں جس کا شیعہ خصوصاً ان میں سے جو فرقہ امامیہ سے تعلق رکھنے والے ہیں گمان رکھتے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ علامہ نے یہاں لفظ امامت کو ذکر کر کے اس سے وہ مفہوم مراد نہیں لیا جو معتبر عند الشیعہ ہے بلکہ وہ مفہوم مراد لیا ہے جو معتبر عند اہل السنۃ ہے اس پر قرینہ خود علامہ ممدوح کا شرح عقائد میں اس عقیدہ کی تردید کرنا ہے واللہ اعلم بالصواب

شبہ ثانیہ:۔ دوسرا شبہ یہ ہے کہ علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے مختصر المعانی میں مسند الیہ کو بصورت علم ولقب ذکر کرنے کی وجوہات میں سے تعظیم اور اہانت کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ركـب على وهرب معاوية کہ لفظ علی چونکہ علو سے مشتق ہے اس کے لفظوں سے ہی تعظیم معلوم ہو رہی ہے اس لئے مسند الیہ تعظیماً بطور علم ولقب کے ذکر کیا اور معاویہ عوی سے مشتق ہے جس کا معنی ہے بھیڑیئے کی آواز تو اس کے لفظوں سے ہی اہانت سمجھی جا رہی ہے اس کو دیکھتے ہوئے بعض حضرات نے اعتراض

کیا کہ اس میں حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی بے ادبی ہے اور ان کے خلاف جرأت بے جا ہے اور یہ رفض کے جراثیم کے موجود ہونے کی دلیل ہے

الجواب الاول:۔ حضرت شیخ الھند رحمہ اللہ فرماتے ہیں علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے یہ مثال صحابی رسول کیلئے نہیں دی بلکہ اگر غیر صحابی ان ناموں یا القاب کے ساتھ موسوم تو اس کیلئے یہ مثال پیش کی ہے اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اگر اس سے مراد صحابی رسول ہوں تو ظاہر ہے کہ یہ ان کی بے ادبی ہے اور ایک قسم کا طعن ہے جبکہ علامہ صحابی کے طعن کو فسق و بدعت اور کفر سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ شرح عقائد میں تحریر فرماتے ہیں کہ **والسب والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضی اللہ عنها والّا فبدعة وفسقٌ** یعنی صحابہ کرام کے خلاف ایسی تنقیص اور ایسا طعن جس سے نصوص قطعیہ کی مخالفت لازم آئے تو یہ کفر ہے ورنہ بدعت و فسق ہے اور علامہ نسفی علیہ الرحمۃ نے جب یہ فرمایا کہ ویکف عن ذکر الصحابۃ الا بخیر تو اس کے تحت علامہ نے اس قول کی دلیل بیان کرتے ہوئے متعدد احادیث سے استدلال کیا ہے مثلاً قال النبی علیہ السلام لاتسبوا اصحابی الحدیث اور ظاہر ہے کہ سب تنقیص کو کہتے ہیں حدیث نمبر۲ **اكرموا اصحابی فانهم خياركم** حدیث نمبر۳: **اللہ اللہ فی اصحابی لاتتخذوهم غرضا من بعدی فمن احبهم فبحبی احبهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم من آذاهم فقدآذانی ومن آذانی فقدآذی اللہ** (الحدیث) اور جب یہ اعتراض ہوا کہ صحابہ کرام کے آپس میں منازعات ومحاربات بھی تو ہوئے ہیں تو سب کو خیر کے ساتھ کیسے ذکر کیا جاسکتا ہے تو علامہ نے جواب دیا کہ وما وقع بینھم من المنازعات والمحاربات فلہ محامل وتاویلات اور وہ محمل اور تاویل یہ ہے کہ ہر ایک نے اپنے اجتہاد پر عمل کیا دین سمجھ کر ذاتی عناد وعداوت کو دخل نہ تھا اور اجتہاد صواب بھی ہوسکتا ہے اور خطاء بھی اور اجتہاد خطاء پر بھی ایک ثواب کی بشارت آنحضرت علیہ السلام نے دی ہے خلاصہ یہ ہے کہ جب علامہ کسی صحابی کی طرف طعن یا تنقیص کی نسبت کو ناجائز سمجھتے ہیں بھلا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ اس مثال میں صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم حضرت امیر معاویہ کو مراد لیں لیکن اس مثال سے ظاہراً ذہن چونکہ صحابی رسول کی طرف جاسکتا ہے اس لئے اس کا ترک اولی تھا اور یہ بھی کچھ سوء ادبی سے خالی نہیں اور علامہ کے منصب کے خلاف ہے۔

الجواب الثانی:۔ بعض محققین فرماتے ہیں یہ مثال مدرج ہے یعنی اصل کتاب میں موجود نہ تھی بعد میں کسی رافضی نے اپنی فطری شرارت سے علامہ کے منصب کو مکدر کردینے کیلئے یہ اضافہ کردیا اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ مطول میں یہ مثال موجود نہیں جبکہ اکثر ایسا ہے کہ جو کچھ مختصر المعانی میں موجود ہے وہ مطول میں بھی بمع اضافہ موجود ہے لیکن جو کچھ مطول میں ہے ضروری

نہیں کہ وہ مختصر المعانی میں بھی ہو بخلا اس مقام کے یہاں معاملہ برعکس ہے مطول میں تو یہ مثال موجود نہیں مختصر میں موجود ہے معلوم ہوا کہ یہ مثال مدرج ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ادراج کیسے ہوگیا تو اس کی کئی نظائر اور مثالیں موجود ہیں جب کتب احادیث محفوظ نہ رہیں پیران پیر شیخ عبدالقادر جیلانی کی کتب میں ادراج والحاق ہوا قریب زمانہ میں شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ کی کتاب صراط مستقیم میں غالیوں کی طرف سے عبارتوں کے اضافے کئے گئے تو مختصر المعانی میں ادراج کیوں نہیں ہوسکتا۔

شبہ ثالثہ:۔ بعض حضرات نے علامہ پر یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے شرح عقائد میں خلفاء اربعہ عشرہ مبشرہ اور حضرات حسنین کریمین اور سیدہ فاطمہ کی فضیلت پر احادیث ذکر کی ہیں جبکہ سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی فضیلت پر کوئی حدیث ذکر نہیں کی بلکہ ان کے بارہ میں صرف اتنا کہا کہ ان پر لعن جائز نہیں حالانکہ ان کی فضیلت میں ترمذی شریف میں حدیث صحیح موجود ہے چنانچہ فرمایا **اللھم اجعلہ ھادیا مھدیا** تو حضرت امیر معاویہ کی فضیلت میں حدیث ذکر نہ کر کے انہوں نے دِل کی بھڑاس نکالی ہے (جبکہ یہ جملہ لکھتے ہوئے قلم لرز رہا ہے)

الجواب (۱):۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ علامہ نے ان حضرات کے فضائل پر جو احادیث ذکر کی ہیں وہ متن کے مندرجہ ذیل جملہ کے تحت ذکر کی ہیں **ونشھد بالجنۃ للعشرۃ الذین بشرھم النبی علیہ السلام** یعنی ہم ان کے جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں جن صحابہ کرام کیلئے حضور نے جنتی ہونے کی بشارت دی ہے پھر اسی کی مناسبت سے حسنین کریمین اور سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہم کی بشارت والی احادیث بھی ذکر کر دیں اور ظاہر ہے کہ سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ عشرہ مبشرہ میں داخل نہیں اور نہ ان کے حق میں بشارت کی کوئی حدیث صراحۃً واقع ہے اس لئے علامہ نے ان کے بارہ میں حدیث ذکر نہیں کی

الجواب (۲):۔ علامہ نے اشارۃً سیدنا امیر معاویہ بلکہ تمام اکابر صحابہ کرام کے حق میں فضیلت پر وارد ہونے والی صحیح احادیث کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ **ثم فی مناقب کل من ابی بکر وعمر وعثمان وعلی والحسن والحسین وغیرھم من اکابر الصحابۃ احادیث صحیحۃ** اور ظاہر ہے کہ اکابر صحابہ کرام میں سیدنا امیر معاویہ بھی داخل ہیں تو معترض کا کیا خیال ہے کہ جن دوسرے اکابر صحابہ کرام کی فضیلت میں احادیث کی صراحت نہیں کی تو کیا یہ بھی دل کی بھڑاس نکالنے کیلئے اور بغض کی وجہ سے ہے ہرگز ایسا نہیں خصوصاً علامہ نے **فمن ابغضھم فببغضی ابغضھم** والی حدیث ذکر کر کے تمام صحابہ کرام سے بغض رکھنے کی نفی کر دی ہے تو صرف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی فضیلت میں حدیث کی صراحت نہ کرنے کی وجہ سے اس کو دل کی بھڑاس نکالنے اور بغض پر کیسے محمول کیا جاسکتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس طرز سے علامہ ممدوح کے ہاں سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا حضرات خلفاء اربعہ اور حضرات

حسنین کریمین سے مفضول ہونا ظاہر ہوتا ہے اور یہ بعینہ اہل سنت کا مذہب ہے

شبہ رابعہ:۔ یہ ہے کہ علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے یزید اور اس کے اعوان وانصار پر لعنت کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں کہ فنحن لانتوقف فی شانہ بل فی ایمانہ لعنۃ اللہ علیہ وعلی انصارہ واعوانہ اور یزید کے اعوان وانصار میں حضرات صحابہ کرام بھی داخل ہیں کیونکہ بعض صحابہ کرام نے بھی اس کے ہاتھ پر بیعت کی تھی تو یزید کے اعوان وانصار پر لعنت کرنا یا صحابہ کرام پر لعنت کرنا ہے اور صحابہ کرام پر لعنت کرنا یہ اہل تشیع کا شیوہ ہے تو یہ بھی ان کے شیعہ ہونے کی دلیل ہے۔

الجواب:۔ یہ اعتراض تب درست ہوسکتا ہے جبکہ انصارہ واعوانہ سے مراد وہ تمام لوگ ہوں جنہوں نے یزید کی بیعت کی تھی حالانکہ یہ قول سطحی ذہن کی عکاسی ہے بلکہ انصارہ واعوانہ سے مراد خاص طور پر وہ لوگ ہیں جنہوں نے حضرت حسین کو قتل کیا یا قاتلین کی مدد کی تھی اور ظاہر ہے کہ قاتلین اور ان کی مدد کرنے والوں میں حضرات صحابہ کرام شامل نہ تھے چنانچہ علی انصارہ واعوانہ کے تحت علامہ عبدالعزیز پرہاروی رقم طراز ہیں کہ ای جنودہ الذین حاربوا الحسین رضی اللہ عنہ لہذا جب انصارہ واعوانہ میں حضرات صحابہ کرام شامل نہیں تو ان پر لعنت کی وجہ سے علامہ کو شیعہ کہنا یہ قول بلا دلیل ہے

یزید پر لعنت کے بارہ میں محققین کی رائے

باقی علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے یزید پر لعنت کی ہے اس کی وجہ سے وہ اہل سنت سے خارج نہیں ہوتے کیونکہ یزید پر لعنت کے جواز اور عدم جواز پر اہل سنت کے دوگروہ ہیں۔۱۔گروہ لعنت کو جائز سمجھتا ہے اور دوسرا گروہ اس کو ناجائز سمجھتا ہے جو لعنت کو جائز سمجھتے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں ۱۔علامہ ابن جوزی ۲۔امام احمد بن حنبل ۳۔قاضی ابویعلی ۴۔قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہ اور علامہ تفتازانی بھی اسی گروہ میں شامل ہیں اور ان حضرات نے مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے

دلیل (۱):۔ قال اللہ عزوجل فھل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض وتقطعوا ارحامکم اولئک الذین لعنھم اللہ یعنی جو قطع رحمی کا سبب بنے اس پر اللہ نے لعنت کی ہے تو امام احمد اس سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یزید بھی قطع رحمی کا سبب بنا ہے اس لئے اس پر لعنت جائز ہے

دلیل (۲):۔ قال علیہ السلام من اخاف اھل المدینۃ ظلماً اخافہ اللہ تعالی شانہ وعلیہ لعنۃ اللہ والملائکۃ والناس اجمعین کہ جس نے اہل مدینہ کو ظلماً خوفزدہ کیا تو اللہ اس کو خوفزدہ کرے اس پر اللہ اور ملائکہ اور تمام لوگوں کی لعنت تو قاضی ابویعلی فرماتے ہیں کہ واقعہ حرہ میں یزید نے مدینہ کی طرف لشکر بھیجا تھا اور اہل مدینہ کو قتل کیا اور ان پر ظلم

عظیم ڈھایا حتی کہ سینکڑوں صحابہ کرام کو قتل کیا تو اس لئے اس پر لعنت جائز ہے

دلیل (۳):۔ اللہ عز وجل ارشاد فرماتے ہیں و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاء ہ جھنم خالدا فیھا و غضب اللہ علیہ و لعنہ الخ یعنی جس نے جان بوجھ کر کسی کو قتل کیا تو اس کا بدلہ جہنم ہے اور اس پر اللہ کا غضب اور اس کی لعنت ہے علامہ تفتازانی نے اس سے استدلال کیا ہے کہ یزید نے چونکہ حضرت حسینؓ کے قتل کا حکم دیا ہے تو گویا یہ قاتل ہے اور چونکہ وہ اس پر خوش تھا اور رضاء بالمعصیۃ کفر ہے اور اسی طرح حق جل مجدہ ارشاد فرماتے ہیں ان الذین یؤذون اللہ و رسولہ لعنھم اللہ فی الدنیا والآخرۃ اسی طرح اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ لعنۃ اللہ علی الظالمین اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت حسین کے قاتل اور قتل کے آمر اور اس پر راضی ہونے والے اللہ اور رسول اللہ ﷺ کو ایذاء دینے والے ظالم ہیں لہذا ان پر لعنت جائز ہے۔

گروہ ثانی

دوسرا گروہ جو لعنت کو جائز نہیں سمجھتا ہے وہ محققین اہل سنت والجماعت ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں ا۔ امام غزالی ۲۔ حسن بصری ۳۔ امام رازی ۴۔ امام بخاری اور دیگر محققین اور قواعد شرع سے ان حضرات کی تائید ہوتی ہے۔

عند المحققین لعنت کی تین اقسام ہیں۔

قسم اول:۔ مطلقاً صفت عامہ کے ساتھ لعنت کرنا جیسے کفار و یہود پر لعنت کرنا اور یہ جائز ہے اور اس طرح کی لعنت بعض صغیرہ گناہوں کے بارہ میں بھی وارد ہوئی ہے مثلاً آپ نے فرمایا لعن اللہ الواشمات و المستوشمات رواہ شیخان اسی طرح آپ علیہ السلام نے فرمایا لعن اللہ المتشبھین من الرجال بالنساء و المتشبھات من النساء بالرجال رواہ البخاری بلکہ بعض مکروہ امور پر بھی لعنت وارد ہوئی ہے کما قال علیہ السلام لعن اللہ المحلل و المحلل لہ

قسم ثانی:۔ کسی متعین کافر پر لعنت کرنا جس کے کفر کی خبر شریعت نے دی ہو جیسے فرعون ابوجہل و ابلیس پر لعنت کرنا اس طرح کی لعنت بھی جائز ہے۔

قسم ثالث:۔ کسی ایسے شخص پر لعنت کرنا جس کی موت علی الکفر معلوم نہ ہو اس طرح کی لعنت ناجائز ہے آگے عام ہے کہ جس پر لعنت کی جارہی ہے وہ زندہ ہو یا مردہ بظاہر کافر کیوں نہ ہو کیونکہ ممکن ہے اللہ اس کو اسلام کی توفیق دیدے اور اس کا خاتمہ اسلام پر ہو چنانچہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے حدیث ثابت ہے کہ قال قال رسول اللہ یوم احد اللھم العن ابا سفیان اللھم العن الحارث بن ھشام اللھم العن سھیل بن عمر اللھم العن صفوان بن امیۃ فنزلت

لیس لک من الامر شیٔ اویتوب علیھم اویعذبھم فانھم ظلمون فتیب علیھم کلھم رواہ البخاری آپ نے یہ لعنت نہی کے نازل ہونے سے پہلے کی تو اللہ کی طرف سے نہی وارد ہوئی جیسا کہ حدیث سے واضح ہے اسی طرح ایک حدیث میں آپ نے ارشادفرمایا کہ لایکون المؤمن لعانا (رواہ الترمذی) وقال علیہ السلام فی مقام آخر لاتلعنوا بلعنة اللہ رواہ ابوداؤ د اسی طرح ایک اورحدیث میں ہے من لعن شیئا لیس لہ باھل رجعت اللعنة علیہ (رواہ الترمذی) اسی طرح ایک اور مقام پرفرمایالعن المؤمن کقتلہ رواہ مسلم اسی طرح فرمایا کہ لاتسبوا الاموات فانھم قدافضوا الی ماقدموا (رواہ البخاری) ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ نصوص عامہ کی وجہ سے یزید پرلعنت جائز نہیں چنانچہ پہلے گروہ کا پہلی دودلیلوں سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس میں یزید پر بالتعیین لعنت نہیں کی گئی یہ لعنت کی پہلی قسم میں شامل ہے اسی طرح تیسری دلیل سے بھی استدلال درست نہیں ایک تو اس وجہ سے کہ کسی مسلمان کوقتل کرنا یاقتل کرنے کاحکم دینا یہ گناہ کبیرہ ہے کفرنہیں دوسرااس وجہ سے کہ اگر یوں کہاجائے کہ یزیدحضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل پرراضی تھااور یہ حرام کوجائز سمجھنا ہے اورمعصیت کوجائز سمجھنا کفرہےتو امام غزالی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ پہلے یہ بات ثابت نہیں کہ یزید نے حضرت حسین کوقتل کرنے کاحکم دیا تھا بلکہ یہ فعل شنیع امیرکوفہ عبیداللہ بن زیاد نے کیااور یزیدایک مہینہ کی مسافت پرتھااوراتنے تھوڑے سے وقت میں عبیداللہ کے پاس یزیدکاقتل کرنے کا پیغام نہیں پہنچ سکتا بلکہ تاریخ سے ثابت ہے کہ یزید نے ابن زیادکوکہاتھازرعت لی العداوة فی قلب کل بروفاجروقال رحمک اللہ یاحسین رضی اللہ عنہ لقدقتلک رجل لم یعرف حق الرحم بہرحال یزید نے ابن زیادکواس پرسزانہیں دی اس لئے اس کا یہ فعل شنیع قبیح ہے اورگناہ کبیرہ ہے اوریقیناً حضرت حسینؓ حق پرتھے اوریزید ناحق تھالیکن اصول اورقواعدشرعیہ کے مطابق اس پرلعنت جائزنہیں بعض لوگ جواصول شرع سے ناواقف ہیں لعنت جائزنہ سمجھنے والوں پرخوارج کافتوی لگاتے ہیں تو ہم اس کے بارہ میں وہی کہیں گے جومولانا عبدالعزیز پرھاروی علیہ الرحمہ نے فرمایاقبح افعالہ مشھوروحب اھل البیت واجب لکن النھی عن لعنہ لیس للقصورفی حبھم بل لقواعدالشرع کہ یزید پرلعنت سے منع کرنا یہ اہل بیت سے محبت کے کم ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ قواعدشرع کی وجہ سے ہے واللہ اعلم بالصواب۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

خطبہ تلویح

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَحْكَمَ بِكِتَابِهٖ اُصُوْلَ الشَّرِيْعَةِ الْغَرَّاءِ وَرَفَعَ بِخِطَابِهٖ فُرُوْعَ الْحَنِيْفِيَّةِ السَّمْحَةِ الْبَيْضَاءِ حَتّٰى اَضْحَتْ كَلِمَتُهُ الْبَاقِيَةُ رَاسِخَةَ الْاَسَاسِ شَامِخَةَ الْبِنَاءِ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِی السَّمَاءِ

ترجمہ:۔ حمد کا ہر ہر فرد ہر ہر حامد سے ہر ہر زمانہ میں خاص ہے اللہ تعالی کے لئے جس نے مضبوط کیا اپنی کتاب کے ذریعہ روشن شریعت کے دلائل کو، اور بلند کیا اپنے خطاب کے ذریعہ آسان روشن ملت کے احکام کو یہاں تک کہ ہو گیا اس کا باقی رہنے والا کلمہ مضبوط بنیاد والا، بلند عمارت والا، مثل پاکیزہ درخت کے کہ جس کی جڑ مضبوط ہے اور اس کی شاخ بلند ہے۔

تشریح:۔ اس میں پانچ امور بیان کیے جائیں گے (۱) غرض شارحؒ (۲) لغوی تحقیق (۳) مرادی تحقیق (۴) استعارات۔ (۵) علامہ خسرو کی تحقیق۔

غرض شارحؒ:۔ یہاں سے علامہ تفتازانیؒ اپنی کتاب تلویح کو تسمیہ کے بعد اللہ کی حمد کے ساتھ شروع کر رہے ہیں تین وجوہ سے (۱) قرآن مجید کی اقتداء کرتے ہوئے کیونکہ اس کو تسمیہ کے بعد الحمد سے شروع کیا گیا ہے (۲) حدیث شریف کی اتباع کرتے ہوئے (۳) سلف صالحین کی اتباع کرتے ہوئے کہ سلف صالحین نے اپنی کتب کو تسمیہ کے بعد اللہ کی حمد سے شروع کیا ہے، باقی حدیث کی اتباع کیسے کی؟ اس کی تفصیل خطبہ توضیح کی شرح میں علامہ تفتازانیؒ نے ذکر کی ہے، **فانتظروا انی معکم من المنتظرین**

لغوی تحقیق:۔ (احکم) باب افعال کی ماضی ہے بمعنی مضبوط کرنا (اصول) اصل کی جمع ہے اور اصل کہتے ہیں "ما یبتنی علیہ غیرہ" اور اصول میں دو احتمال ہیں (۱) دلائل کلیہ (۲) عقائد

(الشــريعة) اس کالغوی معنی ہے اظہار اور اس کو شریعت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو اللہ تعالی نے اس کو اپنے بندوں کی ھدایت کیلئے ظاہر کیا۔

فائدہ:۔ اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جائے دین ہے، اس حیثیت سے کہ لکھا جائے ملت ہے اور اس حیثیت سے کہ اس سے مسائل اور احکام معلوم کیے جائیں شریعت ہے (الغراء) یہ اغر کی مونث ہے "وهي بياض في جبهة الفرس"، یعنی گھوڑے کی پیشانی میں سفید ٹکیہ (فروع) جمع فرع کی ہے بمعنی شاخ اور مرادی معنی میں دو احتمال ہیں (۱) اگر اصول سے مراد دلائل کلیہ ہوں تو فروع سے مراد احکام ہونگے (۲) اور اگر اصول سے مراد عقائد ہوں تو پھر فروع سے مراد اعمال ہونگے۔

(الحنيفية) یہ حنف سے مشتق ہے یعنی پاؤں کی کجی اور اس کو ایک طرف جھکاؤ لازم ہے اور اب دین کو حنیف اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بھی باطل سے حق کی طرف جھکاؤ اور میلان پایا جاتا ہے۔

(السمحه) ای السہلۃ یعنی آسان (الباقیۃ یعنی باقی رہنے والا) اس سے مراد توحید اور شریعت ہے، السماء بمعنی العلو یعنی بلندی۔

مرادی تحقیق:۔ الحمد للہ میں تین عموم ہیں اور ایک خصوص ہے (۱) عموم یہ ہے کہ الف لام استغراق کا ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ حمد کا ہر ہر فرد اللہ کے لئے ہے (۲) دوسرا عموم یہ ہے کہ یہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ ہر ہر زمانہ میں حمد اللہ کے لئے ہے (۳) تیسرا عموم یہ ہے کہ مصنف نے حمد کا فاعل ذکر نہیں کیا یعنی حمد کا حامد دون حامد کے ساتھ خاص نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ ہر ہر حامد سے حمد اللہ کے لئے ہے۔

خصوص:۔ جو لام لفظ لِلّٰہ میں ہے اس سے سمجھ میں آرہا ہے کہ یہ لام اختصاص کے لئے ہے۔

قوله احكم بكتابه اصول الشريعة : اس اصول شریعہ میں دو احتمال ہیں (۱) ان سے مراد دلائل کلیہ ہوں (۲) ان سے مراد عقائد ہوں۔

احتمال راجح:۔ اول احتمال راجح ہے کیونکہ اس سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ اس کتاب میں دلائل اربعہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع امت اور قیاس سے بحث ہوگی اس پر سوال ہوگا۔

سوال:۔ اصول میں قرآن داخل ہے اور کتاب سے مراد بھی قرآن ہے اور بکتابہ میں باسببیہ ہے تو معنی ہوگا کہ مضبوط کیا اللہ نے قرآن کو قرآن کے سبب سے تو احکام الشی بنفسہ لازم آتا ہے یعنی ایک شی محکِم بھی اور محکَم بھی ہو اور یہ ناجائز ہے۔

جواب (ا):۔ کہ قرآن کے لئے صفت اعجاز محکِم ہے نہ کہ خود ذات قرآن یعنی اللہ نے مضبوط کیا قرآن کو قرآن کی صفت اعجاز کے ذریعے تو گویا قرآن محکِم جہت اعجاز کے ذریعے سے اور محکَم ہے جہت ذات سے اور جہت کے اختلاف سے احکام تبدیل ہو جایا کرتے ہیں فلہٰذا احکام الشی بنفسہ کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

جواب (۲):۔ اللہ تعالیٰ نے معانی کو محکم کیا الفاظ کے ذریعے یعنی قرآن محکِم ہے جہت الفاظ سے اور محکَم ہے جہت معانی سے تو اب بھی احکام الشی بنفسہ کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

سوال:۔ باقی دلائل ثلاثہ کو قرآن سے کیسے مضبوط کیا؟

جواب:۔ سنت رسول ﷺ کو محکَم کیا ''**ما اتکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا**'' سے اور اجماع کو محکَم کیا ''**ومن یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولّٰی**'' سے اور قیاس کو محکَم کیا ''**فاعتبروا یأُولی الابصار**'' سے اور اگر اصول سے مراد عقائد ہوں تو پھر بھی سوال ہوگا۔

سوال:۔ اس صورت میں معنی ہوگا کہ اللہ نے عقائد کو مضبوط کیا اپنی کتاب کے ذریعہ تو اس سے لازم آئے گا کہ عقائد کا ثبوت کتاب اللہ سے ہو حالانکہ عقائد کا ثبوت دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے۔

جواب (ا):۔ یہ ہے کہ بعض عقائد کا ثبوت کتاب اللہ سے ہوتا ہے مثلاً رویت باری تعالیٰ، معاد وغیرہ اور بعض عقائد کا ثبوت دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے اور یہاں عقائد سے مراد وہ عقائد ہیں کہ جن کا ثبوت کتاب اللہ سے ہوتا ہے۔

جواب (۲):۔ ٹھیک ہے کہ عقائد کا ثبوت دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے لیکن ان کا صحیح اور معتد بہ ہونا یہ کتاب اللہ سے ثابت ہے اور یہاں بھی احکام سے مراد ثبوت نہیں بلکہ صحت اور اعتداء ہے۔

استعارات:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے استعارات سے کام لیا ہے اور ان کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ اگر لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو حقیقت ہے اور اگر معنی موضوع لہ میں استعمال نہ ہو تو یہ مجاز ہے پھر

حقیقت اور مجاز کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہوگا یا غیر تشبیہ کا اگر علاقہ غیر تشبیہ کا ہو تو یہ مجاز مرسل ہے اور اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو یہ استعارہ ہے پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں اگر ذکر مشبہ بہ کا ہو اور مراد مشبہ ہو تو استعارہ تصریحیہ ہوگا جیسے ''رایت اسدا یرمی'' اور اگر ذکر مشبہ کا ہو اور مراد بھی مشبہ ہو لیکن وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہو تو یہ استعارہ مکنیہ ہے اور اگر مشبہ بہ کے لوازمات مشبہ کے لئے ثابت کیے جائیں تو یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور اگر مشبہ بہ کے مناسبات کو مشبہ کے لئے ثابت کریں تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہے اب سمجھیں کہ مصنف نے تشبیہ دی ہے شریعت کو درخت کے ساتھ، ذکر مشبہ کا ہے اور مراد بھی مشبہ ہے لیکن وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہے، مشبہ بہ یعنی درخت کے لوازمات میں سے ہے کہ اس کی جڑیں ہوں تو ''اصول'' میں استعارہ تخییلیہ ہے اور درخت (مشبہ بہ) کے مناسبات میں سے ہے کہ وہ مضبوط ہو تو ''احکم'' میں استعارہ ترشیحیہ ہے اسی طرح الحنیفیہ کو تشبیہ دی ہے درخت سے اور وجہ تشبیہ مذکور نہیں تو اس میں استعارہ مکنیہ ہے اور درخت مشبہ بہ کے لوازمات یعنی فروع کو ثابت کیا ہے مشبہ یعنی الحنیفیہ کے لئے تو یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور اس کے مناسبات یعنی رفع کو ثابت کیا ہے مشبہ کے لئے تو رفع میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔

کلمتہ الباقیة (کلمہ توحید) کو تشبیہ دی ہے بلند عمارت کے ساتھ تو ذکر مشبہ کا مراد بھی مشبہ ہے تو اس میں استعارہ مکنیہ ہے اور مشبہ بہ کے لوازمات میں سے ہے کہ اس کی بنیادیں ہوں تو اساس میں استعارہ تخییلیہ ہے اور عمارت کے مناسبات میں سے ہے کہ وہ بلند و بالا ہو تو شامخۃ البناء میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔ اور عند البعض یہ ساری عبارت تمثیل کے قبیل سے ہے۔

تعریف تمثیل:۔ تمثیل کہتے ہیں بعض ملی جلی ہوئی اشیاء سے حاصل ہونے والی ہیئت کو دوسری ملی جلی ہوئی اشیاء سے حاصل ہونے والی ہیئت اور حالت سے تشبیہ دینے کو تو یہاں بھی شریعت اور اصول اور فروع سے حاصل ہونے والی شکل کو تشبیہ دی گئی ہے۔ عمارت اور اس کی بنیادوں اور بلندی سے حاصل ہونے والی شکل کے ساتھ۔

علامہ خسرو کی تحقیق:۔ لیکن علامہ خسروؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نہ استعارہ ہے اور نہ ہی تمثیل ہے بلکہ کلام اپنی حقیقت پر محمول ہے اور ضابطہ بھی یہی ہے کہ جب تک ممکن ہو کلام کو اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے خصوصاً جب حقیقت کلام لطائف کو بھی متضمن ہو۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ہمارے لئے دو امر ہیں اور ان میں سے ہر ایک امر کے دو پہلو ہیں اور ہر ایک امر اپنے دونوں پہلوؤں سمیت دوسرے امر پر اور اس کی جانبین پر مرتب ہے ان دو امروں میں سے ایک شریعت ہے اور اس کے دو پہلو ہیں (۱) عقائد جو شریعت کے لئے اصول کا درجہ رکھتے ہیں (۲) احکام عملیہ جو فروع کا درجہ رکھتے ہیں۔ دوسرا امر کلمہ

شہادت ہے اوراس کے بھی دو پہلو ہیں (۱) ایمان جو کلمہ شہادت کے لئے اصل ہے (۲) عمل صالح جو کلمہ کی فرع ہے۔اب دوسرا امر یعنی کلمہ شہادت مرتب ہے امر اول یعنی شرعیت پر اور اسکی ایک جانب یعنی ایمان مرتب ہے عقائد پر اور دوسری جانب یعنی عمل صالح مرتب ہے احکام شرعیہ پر تو شارحؒ نے پہلے جملہ میں امر اول اوراس کی جانبین یعنی شرعیت اور اصول اور فروع حنفیہ کو ذکر کیا اور دوسرے جملہ میں امر ثانی کلمہ شہادت اوراس کے دونوں پہلوؤں (ایمان اور عمل صالح) کو ذکر کیا اور آخر میں لطیف انداز سے کشجرۃ طیبۃ سے اس کی مثال بیان کردی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اَوْقَدَ مِنْ مِشْكٰوةِ السُّنَّةِ لِاِقْتِبَاسِ اَنْوَارِهَا سِرَاجًا وَّ هَّاجًا وَاَوْضَحَ لِاِجْمَاعِ الْآرَاءِ عَلٰى اِقْتِفَاءِ آثَارِهَا قِيَاسًا وَّ مِنْهَاجًاحَتّٰى صَادَفْتَ بِحَارَ الْعُلُوْمِ وَالْهُدٰى تَتَلَاطَمُ اَمْوَاجًا. وَرَاَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُوْنَ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اَفْوَاجًا. وَالصَّلٰوةُ عَلٰى مَنْ اَرْسَلَهُ لِسَاطِعِ الْحُجَّةِ مِعوَانًا وَظَهِيْرًا وَجَعَلَهٗ لِوَاضِحِ الْمَحَجَةِ سُلْطَانًا وَنَصِيْراً مُحَمَّدِ نِ الْمَبْعُوْثِ هُدًى لِّلنَّاسِ مُبَشِّرًا وَّ نَذِيْرًا وَدَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيْرًا ثُمَّ عَلٰى مَنْ اِلْتَزَمَ بِمُقْتَضٰى اِشَارَتِهِ الدَّلَالَةَ عَلٰى طَرِيْقِ الْعِرْفَانِ وَاعْتَصَمَ فِيْهَا بِمَا تَوَاتَرَ مِنْ نُصُوْصِهِ الظَّاهِرَةِ الْبَيَانِ وَاغْتَنَمَ فِيْ شَرِيْفِ سَاحَتِهٖ كَرَامَةَ الْاِسْتِصْحَابِ وَالْاِسْتِحْسَانِ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ

ترجمہ:۔ اور روشن کیا سنت کے طاقچہ سے اس کے انوار کو حاصل کرنے کے لئے چمکتا ہوا چراغ اور واضح کر دیا لوگوں کی آراء کو جمع کرنے کے لئے اس سنت کے آثار کی اتباع پر قیاس اور واضح راستہ کو یہاں تک کہ تو پائے گا علوم اور ہدایت کے سمندروں کو کہ ٹھاٹھیں مار رہے ہیں موج در موج اور دیکھے گا تو لوگوں کو کہ وہ داخل ہو رہے ہیں دین میں فوج در فوج اور رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات پر جس کو بھیجا اللہ تعالی نے بلند دلیل کے لئے مددگار اور پشت پناہ بنا کر اور بنایا اس کو واضح دلیل کے لئے والی اور مددگار جو کہ محمد ﷺ ہیں، بھیجے ہوئے ہیں لوگوں کو ہدایت دینے والے ہیں مومنوں کو خوشخبری دینے والے ہیں اور کافروں کو ڈرانے والے ہیں اور اللہ کی طرف بلانے والے ہیں اس کے حکم کے ساتھ اور روشن چراغ ہیں، پھر رحمت نازل ہو اس ذات پر جس نے لازم پکڑ لیا اس کے اشارے کے اقتضاء کے مطابق عرفان کے راستہ پر دلالت کرنے کو اور چنگل مار لیا ظاہر البیان نصوص متواترہ سے اور غنیمت سمجھ لیا آپ کے عمدہ دربار میں ساتھی ہونے کی شرافت کو اور اچھا سمجھنے کی عزت کو جو کہ

مہاجرین اور انصار میں سے ہیں اور وہ لوگ جنہوں نے ان کی اتباع کی ہو احسان کے ساتھ۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مندرجہ ذیل امور بیان کیے جائینگے (۱) لغوی تحقیق (۲) کیا مشکوۃ کی اضافت سنت کی طرف درست ہے (۳) قیاس کو مشروع کرنے کی حکمت (۴) ترکیبی تحقیق (۵) مرادی تحقیق (۶) استعارات (۷) فائدہ

لغوی تحقیق:۔ اوقد یہ مشتق ہے ایقاد سے بمعنی آگ جلانا (**مشکوۃ**) ''الکوۃ الغیر النافذۃ'' یعنی جالا (سرائیکی میں) طاقچہ اور وہ سوراخ جو آر پار نہ ہو۔

الاقتباس : چنگاری سے آگ لینا اور یہاں مطلقاً حصول مراد والے معنی میں مستعمل ہے۔

السنۃ : لغوی معنی ہے عادت اور طریقہ اور اصطلاحی معنی ہے ''**ما صدر عن النبی ﷺ من قول او فعل او تقریر**''۔

اجماع : لغوی معنی ہے عزم اور اتفاق، اصطلاح میں کہتے ہیں ''**اتفاق المجتهدين من امة محمد ﷺ في كل عصر على حكم شرعي**'' یعنی امت محمدیہ کے مجتہدین کا کسی زمانہ میں کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینا۔

آراء : یہ رای کی جمع ہے اصل میں اَرْءَ ایٌ تھا قلب مکانی کی۔ راء کو ہمزہ کی جگہ اور ہمزہ کو راء کی جگہ پر لے آئے تو اَءْ رَایٌ ہو گیا پھر آمَنَ والے قانون کے تحت دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا تو آرَای ہو گیا پھر دُعاءٌ والے قانون کے تحت یا کو ہمزہ سے تبدیل کر دیا تو آراء ہو گیا، (**آثار**) یہ اثر کی جمع ہے (**قیاس**) اس کا لغوی معنی ہے ''تقدیر الشئ بالشئ'' یعنی شئ کو شئ کے ساتھ ناپنا، برابر کرنا اور اصطلاحی معنی ہے ''مساواۃ الفرع بالاصل لعلّۃ فی الحکم'' یعنی ایک ہی حکم میں علت کی وجہ سے فرع کو اصل کے برابر کرنا۔

منهاجا: الطّریق الواضح یعنی روشن راستہ

صادفت : باب مفاعلہ سے ہے بمعنی وجدت اور لاقیت

امواجا : موج کی جمع۔

افواجا : فوج کی جمع ہے۔

الساطع : من السطوع ای الارتفاع بلندی۔

معوانا : کثیر المعونۃ زیادہ مدد کرنے والا۔

المحجۃ : جادۃ الطریق یعنی وسط طریق۔

سلطان : والی، یہ مشتق ہے السلاطہ سے۔

ھدیٰ : بمعنی ہادی۔

اعتصم: چنگل مارا۔

اغتنم : غنیمت سمجھا۔

ساحۃ: صحن۔

الاستصحاب : ساتھ بٹھانا۔

الاستحسان: ''عدّ الشئ حسنا'' یعنی کسی چیز کو اچھا سمجھنا۔

مشکوٰۃ کی سنّت کی طرف اضافت

سوال:۔ مشکوٰۃ کی اضافت سنت کی طرف درست نہیں ہے کیونکہ مشکوٰۃ سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا منہ مبارک ہے اور سنّت میں عموم ہے کہ افعال ہوں، اقوال ہوں یا تقریرات ہوں حالانکہ منہ سے تو صرف اقوال ہی صادر ہوتے ہیں۔

جواب(۱):۔ سنّت سے اس کے اعظم افراد مراد ہیں اور سنّت کے اعظم افراد اقوال ہیں فلہٰذا اضافت درست ہے۔

جواب(۲):۔ مشکوٰۃ سے مراد ذات نبی ﷺ یا قلب نبی ﷺ ہے اور سنت سے مراد عموم ہے اب کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ افعال، اقوال اور تقریرات تینوں قلب نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ذات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوتے ہیں۔

سوال:۔ سنت کو حضور پاک ﷺ نے روشن کیا تو شارحؒ نے اوقد کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کیوں کی؟

جواب:۔ درحقیقت سنّت کے بیان کرنے میں حضور علیہ السلام واسطہ ہیں کیوں کہ قرآن میں ہے''ومایَنطق عن الھوی ان ھوالاوحی یوحیٰ''تو معلوم ہوا کہ سنت دراصل اللہ تعالی کی طرف سے بیان کردہ ہے اس لئے شارحؒ نے اوقد کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کردی۔

قیاس کومشروع کرنے کی حکمت:۔ اللہ تعالی نے قیاس کو اس لئے مشروع کیا کہ لوگوں میں اتفاق رہے اور سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرسکیں کیونکہ اگر قیاس مشروع نہ ہوتا تو مسائل غیر منصوصہ میں لوگ اختلاف کرتے اور طرح طرح کے اعتراضات کرتے کہ آخران مسائل پر عمل کیسے کیا جائے؟ اور ان کو اللہ تعالی نے کیوں ذکر نہیں کیا؟ وغیرذالک۔

ترکیبی تحقیق:۔ معوانا وظہیرا اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں اول ارسلہ کی ضمیر سے حال ہوں ثانی ارسلہ کے لئے مفعول ثانی ہوں۔

سوال:۔ دوسرے احتمال پر سوال ہوگا کہ ارسلہ میں فعل ارسل متعدی بیک مفعول ہوتا ہے تو یہ مفعول ثانی کیسے بن گیا؟

جواب:۔ یہاں تضمین ہوئی ہے کہ ارسل جعل کے معنی میں ہے اور جعل متعدی بدو مفعول ہے اور اس اعتبار سے یہ مفعول ثانی بن سکتے ہیں۔

سوال:۔ معوانا کا معنی ہے کثیر المعونۃ اور ظہیر کا معنی ہے غالب تو معوانا میں مبالغہ زیادہ ہے بنسبت ظہیرا کے تو فصاحت کا تقاضا یہ تھا کہ پہلے اس لفظ کو ذکر کرتے جس میں کم درجہ کا مبالغہ پایا جاتا ہے پھر اس لفظ کو ذکر کرتے جس میں مبالغہ زیادہ پایا

جا تا ہے۔ تا کہ ادنی سے اعلی کی طرف ترقی ہو حالانکہ یہاں پر اعلی سے ادنی کی طرف تنزلی ہے جو صحیح نہیں ہے۔

جواب (۱):۔ کہ ظہیر صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور اس میں دوام والا معنی پایا جاتا ہے اس کا معنی ہوگا دائم المعونۃ یعنی ہمیشہ مدد کرنے والا تو اس میں معوان سے زیادہ مبالغہ ہے فلا اشکال عایہ لیکن اس پر **سوال:۔** سوال ہوگا کہ صفت مشبہ تو لازم ہوتا ہے اور اس صورت میں اس کا متعدی ہونا لازم آئے گا۔

جواب:۔ اس کو لفظ نصیر پر قیاس کیا گیا ہے جس طرح وہ صفت مشبہ ہے لیکن اس کے باوجود متعدی ہے کیونکہ اس کا معنی ہے مدد کرنے والا، اسی طرح یہ صفت مشبہ ہونے کے باوجود متعدی ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ محققین حضرات کے نزدیک نصیر اسم فاعل ہے صفت مشبہ نہیں۔

جواب (۲):۔ ٹھیک ہے کہ ظہیر میں مبالغہ کم ہے لیکن مصنفؒ نے سجع کی رعایت کرتے ہوئے ظہیر کو موخر کیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ یہ ترقی کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ تتمیم کے قبیل سے ہے کہ پہلے ایک معنی کو مبالغہ کے ساتھ ذکر کر دیا پھر بچے کھچے مفہوم کو دوسرے لفظ سے بیان کر دیا۔

جواب (۳):۔ یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ یہ ظہیر القوم سے لیا گیا ہو اور ظہیر القوم اس کو کہتے ہیں کہ جو قوم کا کلی طور پر معتمد عایہ ہو تو اس صورت میں ظہیر میں مبالغہ معوان سے زیادہ ہوگا۔

قوله من المهاجرين والانصار : یہ اغتنم کا بیان ہے اس سے مراد سب صحابہ کرامؓ ہیں لیکن زیادہ شرافت کیوجہ سے ذکر صرف مہاجرین اور انصار کا کیا۔

والذین اتبعوہم اس کا عطف واغتنم پر ہے اس سے مراد تابعین ہیں مہاجرین والانصار پر اس کا عطف نہیں ہوسکتا کیونکہ پیچھے تین چیزیں ذکر ہوئیں (۱) اغتنام (۲) استصحاب (۳) استحسان یہ تین چیزیں صحابہ کرام کو حاصل ہیں باقیوں کو حاصل نہیں۔

مرادی تحقیق:۔ ''حتی صادفت'' حتی غایت کے لئے ہے اور صادفت نتیجہ ہے اوقد کا اور رایت الناس نتیجہ ہے اوضح کا، خلاصہ یہ ہے کہ جب علوم نظریہ اور علوم عملیہ کو حاصل کرنے کے لئے کامل النور چراغ (محمد ﷺ) پایا گیا تو علوم اتنے کثیر ہو گئے کہ گویا ٹھاٹھیں مارتے سمندر ہیں اور جب لوگوں کو واضح راستہ مل گیا اور اس پر چلنے سے کسی قسم کی رکاوٹ نہ رہی تو لوگ فوج درفوج اس پر چلنے لگے۔

استعارات:۔ شارحؒ نے علوم کو تشبیہ دی ہے دریا سے ذکر مشبہ کا اور مراد بھی مشبہ ہے تو علوم میں استعارہ مکنیہ ہے اور دریا

کے لوازمات میں سے موجوں کا ہونا ہے تو امواج میں استعارہ تخییلیہ ہے اور دریا کے مناسبات میں سے ٹھاٹھیں مارنا ہے تو تلاطم میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔

لساطع الحجۃ: یہ جار مجرور مل کر معوانا کے متعلق ہیں "لساطع الحجۃ" اضافت الصفت الی الموصوف کی قبیل سے ہے دراصل تھا "الحجۃ الساطعۃ"۔

فائدہ:۔ مصنفؒ نے خطبہ کے ابتدائی حصہ میں براعت استہلال کی طرف اشارہ کیا کہ میری کتاب میں ادلہ اربعہ یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس، اصول وفروع، احکام، خطاب، مقتضی النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، تواتر، ظاہر، استحسان واستصحاب وغیرہ سے بحث ہوگی جو کہ اصول فقہ کی اصطلاحات ہیں۔

وَبَعْدُ فَإِنَّ عِلْمَ الْأُصُوْلِ الْجَامِعَ بَيْنَ الْمَعْقُوْلِ وَالْمَنْقُوْلِ النَّافِعَ فِي الْوُصُوْلِ إِلَى مَدَارِكِ الْمَحْصُوْلِ أَجَلُّ مَا يَتَنَسَّمُ عَلٰى إِحْكَامِ أَحكَامِ الشَّرْعِ قَبُوْلَ الْقُبُوْلِ وَأَعَزُّ مَا يُتَّخَذُ لِإِعلَاءِ أَعلَامِ الحَقِّ عَقُولَ العُقُولِ وَإِنَّ كِتَابَ التَّنقِيحِ مَعَ شَرحِهِ الْمُسَمّٰى بِالتَّوضِيحِ لِلإِمَامِ المُحَقِّقِ وَالنِّحرِيرِ المُدَقِّقِ عَلَمِ الهِدَايَةِ عَالَمِ الدِّرَايَةِ مُعَدِّلِ مِيزَانِ المَعقُولِ وَالمَنقُولِ وَمُنَقِّحِ أَغصَانِ الفُرُوعِ وَالأُصُولِ صَدرِ الشَّرِيعَةِ وَالإِسلَامِ أَعلَى اللّٰهُ دَرَجَتَهُ فِي دَارِ السَّلَامِ كِتَابٌ شَامِلٌ لِخُلَاصَةِ كُلِّ مَبسُوطٍ وَافٍ وَنِصَابٌ كَامِلٌ مِن خِزَانَةِ كُلِّ مُنتَخَبٍ كَافٍ وَبَحرٌ مُحِيطٌ بِمُستَصفَى كُلِّ مَدِيدٍ وَبَسِيطٍ وَكَنزٌ مُغنٍ عَمَّا سِوَاهُ مِن كُلِّ وَجِيزٍ وَوَسِيطٍ فِيهِ كِفَايَةٌ لِتَقوِيمِ مِيزَانِ الأُصُولِ وَتَهذِيبِ أَغصَانِهَا وَهُوَ نِهَايَةٌ فِي تَحصِيلِ مَبَانِي الفُرُوعِ وَتَعدِيلِ أَركَانِهَا نَعَم قَد سَلَكَ مِنهَاجًا بَدِيعًا فِي كَشفِ أَسرَارِ التَّحقِيقِ وَاستَولَى عَلَى الأَمَدِ الأَقصَى مِن رَفعِ مَنَارِ التَّدقِيقِ مَعَ شَرِيفِ زِيَادَاتٍ مَا مَسَّتهَا أَيدِي الأَفكَارِ وَلَطِيفِ نِكَاتٍ مَا فَتَقَ بِهَا رَتقَ آذَانِهِم أُولُو الأَبصَارِ وَلِهٰذَا طَارَ كَالأَمطَارِ فِي الأَقطَارِ وَصَارَ كَالأَمثَالِ فِي الأَمصَارِ وَنَالَ فِي الآفَاقِ حَظًّا وَافِرًا مِنَ الاِشتِهَارِ وَلَا اِشتِهَارَ الشَّمسِ فِي نِصفِ النَّهَارِ .

ترجمہ:۔ اور حمد اور صلوۃ کے بعد پس تحقیق علم اصول فقہ جو جمع کرنے والا ہے منقولات اور معقولات کو نفع دینے والا ہے نامعلوم مسائل قیاسیہ کے دلائل تفصیلیہ تک پہنچنے میں بڑا ہے ان تمام اشیاء سے جو خوشبو حاصل کرتی ہیں شریعت کے احکام کو مضبوط کرنے کے لئے قبولیت کی باد صبا سے اور باعزت ہے ان اشیاء سے جن کو بنایا جاتا ہے حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کے لئے عقلوں کی جائے پناہ اور تحقیق کتاب تنقیح اپنی شرح سمیت جس کا نام رکھا گیا ہے توضیح کے ساتھ جو کہ امام کے لئے ہے ایسا امام جو محقق ہے بہت بڑا علامہ ہے، مدقق ہے، ہدایت کا پہاڑ ہے، سمجھ بوجھ کا جہاں ہے، معقولات اور منقولات کے ترازو کو سیدھا کرنے والا ہے، اصول وفروع کی ٹہنیوں کو صاف ستھرا کرنے والا ہے، جو کہ صدر الشریعۃ والاسلام ہے، اللہ تعالی بلند کرے اس کے درجات کو جنت میں، ایسی کتاب ہے جو شامل ہے ہر پوری ہونے والی بڑی کتاب کے خلاصہ کو اور مکمل نصاب ہے ہر منتخب کافی ہونے والی کتاب کے خزانے سے، ایسا سمندر ہے کہ احاطہ کرنے والا ہے ہر طویل وعریض کتاب کے ماصہ کو اور ایسا خزانہ ہے کہ جو اس کے ماسوا ہر چھوٹی اور بڑی کتاب سے بے پرواہ کرنے والا ہے اس میں اکتفاء ہے اصول کے ترازو کو سیدھا کرنے میں اور اس کی ٹہنیوں کو صاف ستھرا کرنے میں اور وہ انتہاء ہے فروع کی بنیادوں کو حاصل کرنے اور اس کے ارکان کو سیدھا کرنے میں، ہاں تحقیق وہ چلا عجیب راستہ پر تحقیق کے رازوں کو کھولنے میں اور چڑھ گیا مقصود کی انتہاء پر تدقیق کے ستونوں کو بلند کرنے میں ساتھ ان عمدہ زیادتیوں کے کہ نہیں چھوا تھا ان کو فکر کے ہاتھوں نے اور ساتھ ایسے عمدہ نکات کے کہ نہیں کھولا تھا ان کے ساتھ اپنے کانوں کی بندش کو عقل والوں نے، اور اسی وجہ سے وہ مشہور ہوئی مثل بارشوں کے علاقوں میں اور ضرب المثل ہوگئی شہروں میں اور پالیا علاقوں میں شہرت کا بہت بڑا حصہ، سورج کی شہرت کی طرح نہیں شہرت پائی نصف النہار میں (بلکہ سورج سے زیادہ شہرت پائی)

تشریح:۔ اس عبارت میں مندرجہ ذیل امور بیان ہونگے (۱) لغوی تحقیق (۲) تمہیدی مقدمہ (۳) اغراض شارحؒ (۴) ضابطہ۔

لغوی تحقیق:۔ **مدارک** جمع ہے مدرک کی بمعنی مواقع ادراک، مراد دلائل تفصیلیہ ہیں **محصول** ہر وہ چیز جس کو معلوم کرنا مناسب ہو اور مراد وہ مسائل قیاسیہ ہیں جو معلوم نہیں۔

یتنسم: یہ باب تفعل سے ہے خوشبو سونگھنا۔ عرب والے کہتے ہیں تنسمت روح الحیاۃ میں نے زندگی کی روح (ہوا) پالی

قبول: بفتح القاف تو اس کے دو معنی آتے ہیں (۱) بمعنی باد صبا (۲) قبولیت اور اگر بضم القاف ہو تو ایک معنی ہوگا قبولیت۔

عقول: بفتح العین بمعنی جائے پناہ بضم العین جمع ہے عقل کی بمعنی قوت مدرکہ۔ **نحریر** بہت بڑا عالم، مشتق ہے نحر سے گویا کہ

ہر مسئلہ کو ذبح کرتا ہے یعنی ہر مسئلہ پر غالب، ہے۔

عَـلـم: اس کے دو معانی آتے ہیں (۱) جھنڈا یعنی جس طرح راستہ معلوم کرنے کے لئے جھنڈے کو علامت بنایا جاتا ہے اسی طرح دین کی ہدایت کے لئے مصنف علامت ہیں (۲) پہاڑ یعنی جس طرح راستہ معلوم کرنے کے لئے پہاڑوں کو بطور نشانی استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح مصنف ہدایت کے لئے نشانی ہیں۔ **عالم** بمعنی جہان۔ **درایت** بمعنی سمجھ بوجھ۔ **معدل** سیدھا کرنے والا۔

منقح: صاف ستھرا کرنے والا۔

اغصان: غصن کی جمع بمعنی ٹہنی۔

مبسوط: بڑی کتاب۔

واف: صفت بعد صفت ہے یعنی پوری ہونے والی ہے کوئی چیز رہ نہیں گئی۔

مستصفی: خلاصہ، نچوڑ۔

مدید: لمبی۔

وجیز: مختصر۔

وسیط: درمیانی۔ **مبانی** جمع ہے ''مبنی'' کی بمعنی بنیاد۔

ارکان: جمع ہے رکن کی۔

سلک: یسلک سلو کا چلنا۔

منهاجا: راستہ۔

بدیعا: یعنی عجیب وغریب۔

اسرار: سِرّ کی جمع ہے بمعنی راز۔

استولی: باب استفعال سے بمعنی چڑھ جانا۔

الامد: بمعنی غایت۔

الاقصی: انتہاء۔

منـار: پرانے زمانہ میں راستہ کی تعیین کے لئے ستون بناتے تھے ان پر رات کو آگ جلاتے تھے تاکہ کوئی راستہ نہ بھول جائے اب مطلق ستون کے معنی میں ہے۔

مستها: باب نصر بمعنی چھونا۔

افکار: فکر کی جمع۔ **فتق** بمعنی فتح کھولنا۔

رتق: پردہ۔

آذان: اذن کی جمع بمعنی کان۔

تمہیدی مقدمہ: عام طور پر مصنفین کی عادت ہے کہ وہ کتاب کے شروع میں مندرجہ ذیل امور بیان کرتے ہیں (۱) علت تعیین فن یعنی یہ بیان کرتے ہیں کہ کتاب لکھنے کے لئے اس فن کو کیوں منتخب کیا (۲) وجہ تالیف یعنی کتاب لکھنے کی غرض بیان کرتے ہیں (۳) کیفیت مصنَّف یعنی اپنی کتاب کی صفات بیان کرتے ہیں کہ میری یہ کتاب کس طرز پر لکھی گئی ہے (۴) اور اگر مصنِّف شارح ہو تو مذکورہ امور کے علاوہ وہ علت تعیین کتاب و متن بھی ذکر کرتا ہے یعنی میں نے شرح لکھنے کے لئے اس

متن کومنتخب کیوں کیا۔

اغراض:۔ اس عبارت کے تین حصے ہیں اب ہم ہر حصہ کی غرض بیان کرینگے اور اس کے ساتھ ساتھ ہر حصہ کے متعلق کچھ سوال و جواب بھی ذکر کرینگے۔

علت تعیینِ فن

قولہ وبعد:۔ غرض شارحؒ اس عبارت میں علامہ تفتازانی نے وجہ تعیین فن کو بیان فرمایا ہے کہ کتاب کو لکھنے کے لئے میں نے اس فن کو کئی وجوہ سے متعین کیا (۱) یہ علم معقولات اور منقولات کو جامع ہے کہ قرآن وحدیث منقول کے قبیل سے ہیں اور اجماع اور قیاس معقول کے قبیل سے ہیں اسی طرح بعض چیزیں دلائل عقلیہ سے معلوم ہوتی ہیں مثلاً کتاب اللہ کا حجت ہونا اور بعض چیزوں کا علم دلائل نقلیہ سے حاصل ہوتا ہے جیسے اکثر احکام (۲) اس علم سے مسائل غیر مستنبطہ کا علم حاصل ہوتا ہے گویا کہ اس علم سے اجتہاد کی استعداد پیدا ہوتی ہے (۳) احکام شریعت کو مضبوط کرنے کے لئے جن علوم کو قبولیت حاصل ہے ان سب سے یہ علم افضل ہے (۴) اظہار حق کے لئے جن علوم کو عقلوں کی پناہ گاہ ہونے کا شرف حاصل ہے ان میں سے یہ علم باعزت ہے اس لئے میں نے کتاب لکھنے کے لئے اس فن کو منتخب کیا۔

عطف الخبر علی الانشاء

سوال:۔ وبعد میں واؤ عاطفہ ہے اور مابعد کا جملہ کے ماقبل یعنی الحمد والصلوۃ پر عطف ہے اور یہ عطف درست نہیں کیونکہ وبعد کا مابعد جملہ خبریہ ہے اور الحمد والصلوۃ یہ جملہ انشائیہ ہے تو لازم آئے گا ''عطف الخبر علی الانشاء'' اور یہ جائز نہیں ہے۔

جواب (۱):۔ جس طرح واؤ کا مابعد جملہ خبریہ ہے اسی طرح واؤ کا ماقبل بھی جملہ خبریہ ہے کیونکہ الحمد للہ میں اللہ کے حمد کے مستحق ہونے کی خبر دی گئی ہے اور والصلوۃ میں حضورﷺ کے مستحق صلوۃ وسلام ہونے کی خبر دی گئی ہے تو یہ ''عطف الخبر علی الخبر'' ہے۔ فلا اعتراض۔

جواب (۲):۔ یہ ''عطف القصہ علی القصہ'' کے قبیل سے ہے یعنی جملہ کا عطف جملہ پر نہیں بلکہ واؤ کے بعد کے مضمون کا ماقبل کے مضمون پر عطف ہے۔

جواب۳:۔ یہ سوال تب وارد ہوتا جب واؤ عاطفہ ہو حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ واؤ عوضیہ ہے اما شرطیہ کے عوض میں اس کو ذکر

کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ آگے فانّ میں فا جزائیہ ہے فلا اعتراض۔

علّتِ تعیینِ متن

قولہ وانّ کتاب التنقیح :غرض شارح:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے علت تعیین متن کو ذکر کیا ہے کہ میں نے شرح لکھنے کے لئے اصول فقہ کے اس متن (تنقیح وتوضیح) کو منتخب کیوں کیا؟

فرماتے ہیں کہ اس کی بھی کئی وجوہ ہیں (۱) اس کتاب کا مصنف کئی خوبیوں کا مالک ہے اور اس کو جو علمی کمال حاصل ہے کسی اور کو اس فن میں اتنا کمال حاصل نہیں ہے (۲) یہ کتاب ایسی مختصر اور جامع مانع ہے کہ جس میں اس فن کی چھوٹی اور بڑی کتاب کا خلاصہ موجود ہے اس کے ہوتے ہوئے اس فن کی کسی اور کتاب کی ضرورت نہیں رہتی۔

مبالغہ آرائی کا وہم اور اس کا ازالہ

نعم قد سلک :غرض شارحؒ:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ آپ تنقیح کی اتنی تعریفیں کر رہے ہیں کہیں یہ مبالغہ آرائی اور کذب بیانی تو نہیں؟

جواب:۔ شارحؒ نے جواب دیا کہ میری باتیں مبالغہ پر محمول نہیں ہیں بلکہ حقیقت پر محمول ہیں اور اس کتاب میں ایسی خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے میں تعریف کرنے پر مجبور ہوا ہوں اور وہ خصوصیات یہ ہیں (۱) مصنف نے تحقیق کے میدان میں انوکھا انداز (طرز) اختیار کیا ہے (۲) تدقیق کی آخری حد کو چھونے لگا کہ اس سے آگے کوئی جا بھی نہیں سکتا (۳) مصنف نے اس کتاب میں اپنی طرف سے زائد فوائد بیان کیے ہیں جو صرف ان کی فکر وبصیرت کا نتیجہ ہیں کسی اور اصولی نے ان کو سوچا تک نہیں (۴) ایسے نکات بیان کیے ہیں کہ ان کو اہل عقل نے آج تک سنا ہی نہیں لہذا جو کچھ میں نے کہا یہ کوئی مبالغہ آرائی نہیں ہے۔

قولہ ما فتق بھا رتق اذانھم : سوال:۔ اس عبارت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اولوا الابصار نے ان نکات کو سنا ہی نہیں حالانکہ مقصود یہ ہے کہ اولوا الابصار نے ان نکات کو سمجھا نہیں۔ تو شارحؒ کی یہ عبارت مقصود پر دال نہیں ہے۔

جواب:۔ عدم سماع کنایہ ہے عدم علم اور عدم ادراک سے کیونکہ عام طور پر اس قسم کے نکات کا علم سماع سے تعلق رکھتا ہے گویا کہ ان نکات کے علم کو سماع لازم ہے تو شارحؒ نے لازم بول کر ملزوم مراد لیا ہے یعنی ذکر تو نفی سماع کا کیا ہے اور مراد لیا ہے نفی علم

کو اور ں کو کنایہ کہتے ہیں اور کنایہ کا استعمال کلام عرب میں کثیر ہے لہذا یہ عبارت مقصود پر دال ہے فلا اشکال۔

عطف المصدر علی الجملہ کے بارے میں علامہ رضی کا ضابطہ

قوله ولا اشتهار في نصف النهار : ضابطہ: ۔ علامہ رضی نے ایک ضابطہ نقل کیا ہے کہ جب مصدر کا کسی جملہ پر عطف بواسطہ واؤ کے ہو تو وہ معطوف علیہ کی تاکید کے لئے آتا ہے اور اس کے فعل کو حذف کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ معطوف علیہ اس کے فعل مقدر پر دلالت کرتا ہے جیسے " اعتديت ولا اعتداء الغراب "ای" لا اعتديت اعتداء الغراب بل اسرع منه" تو اسی طرح یہاں ولا اشتہار الشمس کا عطف ہے "طار" پر جو "اشتہر" کے معنی میں ہے تو تقدیر عبارت ہوگی "لا اشتهر اشتهار الشمس بل اشهر منه" مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب نصف النہار کے سورج کی طرح مشہور نہیں ہوئی بلکہ اس سے بھی زیادہ مشہور ہوئی ہے۔ یا واؤ حالیہ ہے اور اشتہار منصوب بنزع الخافض ہے اصل میں تھا " ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار "معنی ہوگا کہ یہ کتاب مشہور ہوئی ہے حال یہ ہے کہ نصف النہار میں سورج کے مشہور ہونے کی طرح نہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ مشہور ہوئی۔

وَلَقَدْ صَادَفْتُ مُجْتَازِى بِمَا وَرَاءَ النَّهرِ لِكَثِيرٍ مِن فُضَلَاءِ الدَّهرِ أَفئِدَةً تَهوِىٰ إِلَيهِ وَأَكبَادًا هَائِمَةً عَلَيهِ وَعُقُولًا جَاثِيَةً بَينَ يَدَيهِ وَرَغَبَاتٍ مُستَوقِفَةً بِالمَطَايَا لَدَيهِ مُعتَصِمِينَ فِى كَشفِ أَستَارِهِ بِالحَوَاشِي وَالأَطرَافِ قَانِعِينَ فِى بِحَارِ أَسرَارِهِ عَنِ اللَّآلِئِ بِالأَصدَافِ لَا تَحُلُّ أَنَامِلُ الأَنظَارِ عُقَدَ مُعضَلَاتِهِ وَلَا يَفتَحُ بَنَانُ البَيَانِ أَبوَابَ مُغلَقَاتِهِ فَلَطَائِفُهُ بَعْدُ تَحتَ حُجُبِ الأَلفَاظِ مَستُورَةٌ وَخَرَائِدُهُ فِى خِيَامِ الأَستَارِ مَقصُورَةٌ تَرىٰ حَوَالَيهَا هِمَمًا مُستَشرِفَةَ الأَعنَاقِ وَدُونَ الوُصُولِ إِلَيهَا أَعيُنًا سَاهِرَةَ الأَحدَاقِ فَأُمِرْتُ بِلِسَانِ الإِلهَامِ لَا كَوَهمٍ مِن الأَوهَامِ أَن أَخُوضَ فِى لُجَجِ فَوَائِدِهٖ وَأَغُوصَ عَلَى غُرَرِ فَرَائِدِهٖ وَأَنشُرَ مَطوِيَّاتِ رُمُوزِهٖ وَأُظهِرَ مَخفِيَّاتِ كُنُوزِهٖ وَأُسَهِّلَ مَسَالِكَ شِعَابِهِ وَأُذَلِّلَ شَوَارِدَ صِعَابِهِ بِحَيثُ يَصِيرُ المَتنُ مَشرُوحًا وَيَزِيدُ الشَّرحُ بَيَانًا وَوُضُوحًا فَطَفِقْتُ أَقتَحِمُ مَوَارِدَ السَّهرِ فِى ظُلَمِ الدَّيَاجِرِ وَأَحتَمِلُ مَكَابِدَ الفِكرِ فِى ظَمَإِ الهَوَاجِرِ رَاكِبًا كُلَّ صَعبٍ وَذَلُولٍ

لِاقتِنَـاصِ شَـوَارِدِ الأُصُـولِ وَنَـازِفًا عُلَالَةَ الجِدِّ فِي الأُصُولِ إِلَى مَقَاصِدِ الأَبوَابِ وَالـفُـصُـولِ حَتَّـى اِستَولَيتُ عَلَى الغَايَةِ القُصوٰى مِن أَسرَارِ الكِتَابِ وَأَمَطتُّ عَن وُجُوهِ خَرَائِدِهٖ قِنَاعَ الاِرتِيَابِ

ترجمہ:۔ اور تحقیق پایا میں نے اپنے گزرنے کے وقت ماوراء النہر کے علاقوں سے زمانے کے بہت سارے فضلاء کے دلوں کو کہ وہ اس کتاب کی طرف مائل ہیں اور جگروں کو کہ وہ اس پر حیران ہیں اور عقلوں کو کہ وہ اس کے سامنے گھٹنے ٹیکنے والی ہیں اور رغبتوں کو کہ وہ روکنے والی ہیں سواریوں کو اس کے پاس، چنگل مارنے والی ہیں اس کتاب کے پردوں کو کھولنے میں حواشی اور کناروں کے ساتھ، قناعت کرنے والے ہیں، اس کتاب کے رازوں کے سمندروں میں موتیوں سے سیپیوں پر، نہیں کھول سکتیں نظروں کی انگلیاں اس کتاب کی مشکلات کی گانٹھوں کو اور نہیں کھول سکتے بیان کے پورے اس کے بند دراوزوں کو، پس اس کی باریکیاں بعد اس کے (لکھنے سے لے کر اب تک) الفاظ کے پردوں کے نیچے چھپی ہوئی ہیں اور اسکی خوبرو محبوبائیں پردوں کے خیموں میں بند ہیں، دیکھے گا تو اس کے اردگرد ہمتوں کو کہ وہ گردنیں اٹھانے والی ہیں اور ان تک پہنچنے کے ورے دیکھے گا تو آنکھوں کو کہ وہ پتلیوں کو جگانے والی ہیں پس مجھے حکم دیا گیا الہام کی زبان سے نہ کہ اوہام میں سے کسی وہم کے ساتھ یہ کہ داخل ہو جاؤں اس کتاب کے فوائد کی موجوں میں اور غوطے لگاؤں اس کے یکتا موتیوں کے بڑے بڑے حوضوں میں اور کھول دوں اس کے لپٹے ہوئے اشارات کو، ظاہر کر دوں اس کے مخفی خزانوں کو اور آسان کر دوں اسکی مشکل گزرراہوں کو اور فرمانبردار کر دوں اسکی مشکلات کے وحشی جانوروں کو اس حیثیت سے کہ متن واضح ہو جائے اور شرح کی خوب وضاحت ہو جائے پس میں شروع ہوا کہ داخل ہوتا تھا جاگنے کے گھاٹوں میں تاریک رات کے اندھیروں میں اور اٹھاتا تھا میں فکر کی تکلیفیں سخت گرمیوں کی دوپہر کی پیاس میں اس حال میں کہ سوار ہونے والا تھا ہر مشکل اور آسان سواری پر اصول فقہ کے وحشی جانوروں کو شکار کرنے کے لئے اور ختم کرنے والا تھا باقی ماندہ کوشش کو ابواب اور فصول کے مقاصد تک پہنچنے میں یہاں تک کہ میں چڑھ گیا مقصود کی انتہاء پر یعنی کتاب کے رازوں کے اور ہٹا دیا میں نے اس کتاب کی خوب رو محبوباؤں کے چہروں سے شک کے پردوں کو۔

تشریح:۔ اس عبارت کی تشریح میں تین امور بیان کیے جاتے ہیں (۱) لغوی تحقیق (۲) غرض شارحؒ (۳) استعارات۔

امر اول لغوی تحقیق:۔ "صـــادفــت" باب مفاعلہ سے واحد متکلم ماضی معلوم کا صیغہ ہے وجدت کے معنی میں

''مجتازی'' یہ مصدر میمی ہے مجاز اً اسم ظرف کے معنی میں ہے یا پھر مضاف محذوف ہے اور یہ اپنے معنی مصدری میں مستعمل ہے تقدیر عبارت یوں ہوگی ''وقت اجتیازی'' یعنی میرے گزرنے کے وقت، بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ظرف مکان ہے اور بماوراء النہراس سے بدل ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ نحویوں نے یہ تصریح کی ہے کہ ظرف مکان سے پہلے حرف فی کو ذکر کرنا ضروری ہے اور وہ یہاں مذکور نہیں ہے ''افئدة'' جمع ہے فواد کی بمعنی دل ''تھوی الیہ'' ضَرَبَ سے بمعنی ''تمیل الیہ'' ''اکباد'' جمع ہے کبد کی بمعنی جگر، ''ھائمة'' ای متحیرہ بمعنی حیران، لیکن یہاں تھوی الیہ پر سوال ہوتا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ باقی صفات تو اسم فاعل کے ساتھ ذکر کی ہیں اس کو فعل کی صورت میں کیوں لائے؟

جواب:۔ یہ تلمیح ہے ''فاجعل افئدة من الناس تھوی الیھم'' کی طرف۔

''ہائمہ'' کے بارے میں خطابی کہتے ہیں یہ مشتق ہے ''ہام'' بمعنی عطش سے کیونکہ جگر پیاس سے متصف ہوتا ہے تحیر سے متصف نہیں ہوتا یا پھر یہاں تضمین ہوئی ہے حرص کے معنی میں یا پھر کبد سے مراد اہل اکباد ہیں اور اہل اکباد تحیر و عطش دونوں سے متصف ہوتے ہیں۔ ''عقول'' جمع ہے عقل کی مراد صاحب عقل ہے ''جاثیہ'' باب نصر سے اس کا معنی ہے گھٹنے کے بل بیٹھنا ''رغبات'' رغبة کی جمع ہے ''متوقفة'' مشتق ہے وقف سے بمعنی ٹھہرنے والی ''المطایا'' جمع ہے مطیة کی دراصل مطیوة تھا یہاں ادغام ہوا ہے بمعنی سواری ''استار'' ستر کی جمع ہے بمعنی پردہ ''حواشی'' جمع ہے حاشیة کی ''اطراف'' جمع ہے طرف کی دونوں کا معنی ہے کنارہ ''بحار'' جمع ہے بحر کی بمعنی سمندر ''لآلی'' جمع ہے لؤلؤ کی بمعنی موتی ''اصداف'' جمع ہے صدف کی بمعنی سیپ ''انامل'' جمع ہے انملة کی بمعنی انگلیاں ''انظار'' جمع ہے نظر کی مراد اصحاب نظر ہیں ''عقد'' جمع ہے عقدة کی بمعنی گانٹھ گرہ ''بنان'' انگلیوں کے پورے ''فلطائفه بعد'' تقدیر عبارت ہے بعد ذلک الی الآن یعنی اس کی باریکیاں اس کے لکھے جانے کے بعد سے، اب تک الفاظ کے پردوں کے نیچے چھپی ہوئی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اس لئے بعد مبنی بر ضم ہے۔

''حجب'' جمع ہے حجاب کی بمعنی پردہ ''خرائد'' جمع ہے خریدة کی بمعنی نوجوان خوب رو محبوبہ ''ھمم'' جمع ہے ہمة کی ''مستشرفة'' باب استفعال سے ہے اس کا معنی ہے گردن اٹھانا ''اعناق'' جمع ہے عنق کی بمعنی گردن ''احداق'' حدقة کی جمع ہے بمعنی آنکھ کی پتلی ''اخوض'' باب نصر سے بمعنی داخل ہونا ''لجج'' جمع ہے لجة کی بمعنی گہرا پانی ''اغوص''

باب نصر سے غوطہ لگانا "فرائد" جمع ہے فریدہ کی بمعنی بڑا موتی "مطویات" جمع ہے مطویة کی بمعنی لپٹی ہوئی چیز" رموز" جمع ہے رمز کی بمعنی اشارہ"مسالک" جمع ہے مسلک کی بمعنی راہ "شعاب" دشور گزار گھاٹی "شوارد" جمع ہے شاردة کی بمعنی وحشی جانور "اقتحم "افتعال سے بمعنی داخل ہونا "موارد" جمع ہے مورد کی بمعنی جائے ورود "دیاجر" جمع ہے دیجور کی بمعنی اللّیلۃ المظلمۃ (سیاہ رات) "مکابد" جمع مکبد بمعنی تکلیف"ھواجر" جمع ہے ہاجرۃ کی بمعنی سخت گرمی کی دوپہر"اقتناص "افتعال سے بمعنی شکار کرنا"نازفا" ختم کرنے والا"علالة" باقی ماندہ چیز"الجد" کوشش"الغایة القصوی" دونوں کا ایک ہی معنی ہے انتہا"امطت" باب افعال سے ہٹانا"ارتیاب" بمعنی شک۔

علت تالیف کتاب

امر ثانی غرض شارحؒ:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے علت تالیف کتاب (شرح) کو بیان کیا ہے لیکن اس کو سوال جواب کی شکل میں سمجھیں۔

سوال:۔ یہ ہے کہ جب تنقیح اتنی خوبیوں پر مشتمل تھی کہ یہ چھوٹی بڑی کتابوں کے خلاصہ کو شامل ہے اور اپنے ماسوا دوسری کتابوں سے بے پرواہ کرنے والی ہے تو پھر اس کی شرح لکھنے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب:۔ یہ ہے کہ تنقیح اور توضیح انتہائی ادق کتاب تھی اس کی کوئی شرح نہ تھی لوگ اس کو حل کرنے کے لئے حواشی پر گزارہ کر رہے تھے جس کی وجہ سے ظاہری الفاظ تو سمجھ رہے تھے لیکن اس کے اندر جو نکات اور مضامین چھپے ہوئے تھے ان تک رسائی نہیں ہو رہی تھی اس لئے میں نے اس کی شرح لکھی تاکہ وہ نکات اور مضامین واضح ہو جائیں اور طلباء کی پریشانی دور ہو جائے اور علم کی پیاس بجھ جائے۔

امر ثالث استعارات:۔ مصنف نے انظار کو تشبیہ دی ہے اشخاص کے ساتھ تو ذکر مشبہ کا ہے مراد بھی مشبہ ہے اور وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے اس لئے لفظ انظار میں استعارہ مکنیہ ہے اور اشخاص (مشبہ بہ) کے لوازمات میں سے ان کی انگلیاں ہیں اس لئے "انامل" میں استعارہ تخییلیہ ہے۔

اسی طرح معضلات کو تشبیہ دی ہے قیمتی سامان کی تھیلیوں کے ساتھ تو ذکر مشبہ کا ہے مراد بھی مشبہ ہے اور وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے لہذا یہ استعارہ مکنیہ ہے۔ اور قیمتی سامان کی تھیلیوں کے لوازمات میں سے گرہیں ہیں اس لئے لفظ عقد میں

استعارہ تخییلیہ ہے اور قفلوں کے مناسبات میں سے ہے کہ ان کو کھولا جائے تو ''لاتحل'' میں استعارہ ترشیحیہ ہے نیز بیان کو تشبیہ دی ہے شخص کے ساتھ ذکر مشبہ کا مراد بھی مشبہ ہے تو لفظ بیان میں استعارہ مکنیہ ہے، شخص مشبہ بہ کے لوازمات میں سے پورے ہیں اس لئے بنان میں استعارہ تخییلیہ ہے اور اس کے مناسبات میں سے ہے کھولنا اس لئے ''یفتح'' میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔

اسی طرح مغلقات کو تشبیہ دی ہے مکانوں کے ساتھ ذکر مشبہ کا مراد بھی مشبہ ہے تو مغلقات میں استعارہ مکنیہ ہے اور مکان (مشبہ بہ) کے لوازمات میں سے دروازے ہیں تو ابواب میں استعارہ تخییلیہ ہے اور مکان کے مناسبات میں سے ہے کہ دروازوں کو کھولا جائے تو ''لایفتح'' میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔

اور خرائد (معانی کتاب) کو تشبیہ دی ہے خوبصورت محبوباؤں کے ساتھ ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ ہے لہٰذا خرائد میں استعارہ تصریحیہ ہے، خیام خرائد کے لوازمات میں سے ہیں تو خیام میں استعارہ تخییلیہ ہے اور مقصورات مناسبات میں سے ہے تو مقصورات میں استعارہ ترشیحیہ ہے ''ہمم'' کو تشبیہ دی ہے ذی اعناق کے ساتھ ذکر مشبہ کا مراد بھی مشبہ ہے اور وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے اس لئے ''ہمم'' میں استعارہ مکنیہ ہے اور اعناق لوازمات میں سے ہیں لھذا اس میں استعارہ تخییلیہ اور استشراف مناسبات سے ہے تو مستشرفۃ میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔

ثُمَّ جَمَعتُ هٰذَا الشَّرحَ المَوْسُومَ بِالتَّلوِيحِ إِلَى كَشفِ حَقَائِقِ التَّنقِيحِ مُشتَمِلًا عَلَى تَقرِيرِ قَوَاعِدِ الفَنِّ وَتَحرِيرِ مَعَاقِدِهِ وَتَفسِيرِ مَقَاصِدِ الكِتَابِ وَتَكثِيرِ فَوَائِدِهِ مَعَ تَنقِيحِ لِمَا آثَرَ فِيهِ المُصَنِّفُ بَسطَ الكَلَامِ وَتَوضِيحِ لِمَا اقتَصَرَ فِيهِ عَلَى ضَبطِ المَرَامِ فِي ضِمنِ تَقرِيرَاتٍ تَنفَتِحُ لِوُرُودِهَا أَصدَافُ الآذَانِ وَتَحقِيقَاتٍ تَهتَزُّ لِإِدرَاكِهَا أَعطَافُ الأَذهَانِ وَتَوجِيهَاتٍ يَنشَطُ لِاستِمَاعِهَا الكَسلَانُ وَتَقسِيمَاتٍ يَطرَبُ عِندَ سَمَاعِهَا الثَّكلَانُ مُعَوِّلًا فِي مُتُونِ الرِّوَايَةِ عَلَى مَا اشتَهَرَ مِنَ الكُتُبِ الشَّرِيفَةِ وَمُعَرِّجًا فِي عُيُونِ الدِّرَايَةِ عَلَى مَا تَقَرَّرَ مِنَ النُّكَتِ اللَّطِيفَةِ وَسَيَجِدُ الغَائِصُ فِي بِحَارِ التَّحقِيقِ الفَائِضُ عَلَيهِ أَنوَارُ التَّوفِيقِ مَا أَودَعتُ فِي هٰذَا الكِتَابِ الَّذِي لَا يَستَكشِفُ القِنَاعَ عَن حَقَائِقِهِ إِلَّا المَاهِرُ مِن عُلَمَاءِ الفَرِيقَينِ وَلَا يَستَاهِلُ لِلِاطِّلَاعِ عَلَى دَقَائِقِهِ إِلَّا البَارِعُ فِي أُصُولِ المَذهَبَينِ

مَعَ بِضَاعَةٍ مِنْ صِنَاعَةِ التَّوجِيهِ وَالتَّعدِيلِ وَإحَاطَةٍ بِقَوَانِينِ الاكتِسَابِ وَالتَّحصِيلِ وَاللّٰهُ عَزَّسُلطَانُهُ وَلِيُّ الإِعَانَةِ وَالتَّأيِيدِ وَالمَلِيُّ بِإفَاضَةِ الإِصَابَةِ وَالتَّسدِيدِ وَهُوَ حَسبِي وَنِعمَ الوَكِيلُ.

ترجمہ:۔ پھر جمع کیا میں نے اس شرح کو جو موسوم ہے "تلویح الی کشف حقائق التنقیح" کے ساتھ اس حال میں کہ وہ شرح مشتمل ہے قواعد فن کے پختہ کرنے پر اور اس کے مبادی کے واضح کرنے پر اور مقاصد کتاب کی تفسیر کرنے اور اس کے فوائد کو کثرت سے بیان کرنے پر ساتھ اختصار کرنے ان جگہوں کے جہاں مصنف نے ترجیح دی ہے طوالتِ کلام کو اور ساتھ وضاحت کرنے ان مقامات کے جہاں مصنف نے اکتفا کیا ہے مقصود کے لکھنے پر ایسی تقریرات کے ضمن مین کہ کھل جاتے ہیں ان کے وارد ہونے پر کانوں کے سیپ اور ایسی تحقیقات کے ضمن میں کہ حرکت کرنے لگتے ہیں ان کے سمجھنے پر ذہن کے پہلو اور ایسی توجیہات کے ضمن میں کہ چست ہو جاتا ہے ان کے سننے پر سست آدمی اور ایسی تقسیمات کے ضمن میں کہ خوش ہو جاتی ہے ان کے سننے پر فوت شدہ بچے کی ماں اس حال میں کہ اعتماد کرنے والا تھا متنوں کے روایات کرنے میں مشہور عمدہ کتابوں پر اور میں قائم رہنے والا تھا مضامین کے چشمہ میں ان باریک نکات پر جو علماء کے ہاں پختہ ہو چکے ہیں اور عنقریب پائے گا تحقیق کے سمندروں میں غوطہ لگانے والا کہ جس پر توفیق کے انوار کا فیضان ہو چکا ہے جو کچھ میں نے ودیعت رکھا اس کتاب میں وہ کتاب کہ نہیں کھول سکتا اس کے حقائق سے پردے کو مگر وہ آدمی جو فریقین کے علماء میں سے ماہر ہو اور نہیں اہل اس کی باریکیوں پر اطلاع پانے کا مگر وہ آدمی جو دونوں مذہب کے اصول میں فوقیت رکھنے والا ہو ساتھ پونجی رکھنے فن مناظرہ سے اور ساتھ احاطہ کرنے علم منطق کے قوانین کے اور وہ اللہ جس کی کی بادشاہی باعزت اور بلند ہے مالک ہے مدد کرنے کا اور تائید کرنے کا اور لائق ہے صواب اور درستگی عطا کرنے کے اور وہی مجھے کافی ہے اور بہترین کارساز ہے۔

تشریح:۔ اس عبارت کی تشریح میں چار امور بیان ہوں گے (ا) لغوی تحقیق (۲) کیفیت تصنیف (۳) استعارات (۴) کچھ سوالات اور ان کے جوابات۔

امر اول لغوی تحقیق:۔ تحریر باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی واضح کرنا۔

معاقد جمع ہے معقد کی بمعنی جائے گرہ جس کو مقاصد کے ساتھ اتصال اور ربط ہو مراد اس سے مبادی ہیں۔

تقریرات جمع تقریر کی۔ تحقیقات جمع تحقیق کی۔

تھتز باب افتعال سے واحدہ مؤنثہ مضارع معروف کا صیغہ ہے اصل میں تھتز زتھا پھر ادغام ہوا یہ ھز سے مشتق ہے بمعنی حرکت

کرنا

اعطاف جمع عطف کی بمعنی پہلو اور یہ کنایہ ہے کمال سرور سے کیونکہ جب انسان خوب خوش ہوتا ہے تو اس کے پہلو حرکت کرنا شروع کردیتے ہیں۔

ینشط باب سمع سے چست ہونا۔ کسلان سست پوستی آدمی۔

یطرب باب سمع سے خوش ہونا۔ ثکلان فاقدۃ الولد وہ عورت جس کا بچہ مرگیا ہو۔

معولا باب تفعیل سے اسم فاعل بمعنی معتمدا یعنی سہارا لگانے والا۔

معرجا یہ مشتق ہے تعریج سے اور تعریج کہتے ہیں کسی چیز پر قائم رہنا یقال فلان عرج علی المنزل ای جلس علی المطیۃ و اقام علیہ .

قناع بمعنی پردہ۔ لا یستاھل یعنی اہل نہیں ہے یقال فلان اھل لکذا و مستاھل لہ.

البارع بمعنی الفائق۔ الملی بمعنی القادر،

الاصابۃ و التسدید دونوں کا معنی ایک ہے صواب اور درستگی تک پہنچانا۔

کیفیت مصنف

امر ثانی کیفیت مصنف:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے کیفیت مصنّف کو بیان کیا ہے کہ میری یہ شرح قواعد فن اور مبادیات اور مقاصد کتاب کی تفسیر اور کثرت فوائد پر مشتمل ہے۔ نیز جہاں مصنّف نے اختصار کیا ہے وہاں میں نے وضاحت کردی ہے اور جہاں انہوں نے طوالت سے کام لیا ہے وہاں میں نے اختصار کردیا ہے اور یہ سب کچھ ایسی تقریرات اور تحقیقات وتقسیمات کے ضمن میں کیا ہے کہ ان کو سمجھنے سے غمگین انسان خوش ہوجائیں سستی دور ہوجائے غم خوشی میں تبدیل ہوجائے اس کے ساتھ ساتھ میری اس کتاب کو سمجھنے کی وہ شخص اہلیت رکھتا ہے جو احناف اور شوافع کے اصولوں میں مہارت رکھتا ہو علم خلاف ومناظرہ سے مناسبت رکھتا ہو منطق کے قواعد اس کو خوب یاد ہوں۔

امر ثالث استعارات:۔ تقریرات کو تشبیہ دی ہے نزول المطر کے ساتھ تو ذکر مشبہ کا ہے مراد بھی مشبہ ہے اسلئے یہ استعارہ مکنیہ ہے۔

اصداف مشبہ بہ یعنی نزول المطر کے لوازمات میں سے ہے لھذا اس میں استعارہ تخیلیہ ہے تتفتح میں استعارہ ترشیحیہ ہے کیونکہ بارش کے موقع پر سیپیوں کا کھل جانا مناسب ہے۔

اعطاف الاذھان میں اذھان کوتشبیہ دی ہے انسان کے ساتھ تو اذھان میں استعارہ مکنیہ ہے۔اوراعطاف انسان کے لوازمات میں سے ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے اوراھتز ازعندالسرورمناسبات میں سے ہے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

اصولِ فقہ میں مہارت کے درجات

امر رابع : قولہ لا یستکشف : **سوال :**۔اس شرح کو پڑھنے کی غرض ہی یہی ہے کہ اصول فقہ میں مہارت حاصل ہوجائے اور شارحؒ نے اصول فقہ کی مہارت کو اس شرح کے پڑھنے کیلئے شرط قرار دیا گویا ایک مہارت کو حاصل کرنے کیلئے اسی مہارت کو شرط قرار دیا۔

جواب :۔مہارت کے کئی درجات اور مراتب ہیں۔تو مہارت کے ایک درجہ کو دوسرے درجہ کے حصول کیلئے شرط قرار دیا جاسکتا ہے۔

سوال :۔شارحؒ کی اس عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب میری شرح کے بغیر حل نہیں ہوسکتی اور یہ شرح احناف و شوافع کے اصول میں مہارت کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی تو گویا کہ اس شرح کو سمجھنے کیلئے دوسری کتابوں کی ضرورت ہوگی جن میں شوافعؒ واحنافؒ کے اصول موجود ہیں حالانکہ شارحؒ نے پہلے یہ فرمایا ہے مغن عمن سواہ یعنی یہ کتاب دوسری کتابوں سے بے پرواہ کرنے والی ہے تو اس سے تضاد لازم آتا ہے؟

جواب :۔اس کتاب میں دوقسم کے حقائق ہیں۔نمبر ا۔وہ حقائق اور لطائف جو اس کتاب کے ساتھ خاص ہیں۔نمبر ۲۔وہ حقائق اوراصول جو اس کتاب کے ساتھ مختص نہیں۔بلکہ وہ اس کتاب اور دوسری کتابوں کے مابین مشترک ہیں۔تو ایسا ہوسکتا ہے کہ حقائق مشترکہ میں مہارت شرط ہو حقائق مختصہ بھذا الکتاب کے لئے۔لہٰذا پھر بھی دوسری کتب کی ضرورت نہیں پڑے گی۔یعنی جن اصول میں مہارت کو شرط قرار دیا گیا ہے وہ اصول بھی اس کتاب میں موجود ہیں۔(فلا اعتراض)

خطبہ توضیح

بِسمِ اللّٰهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِيمِ حَامِدًا لِلّٰهِ تَعَالٰى أَوَّلًا وَثَانِيًا وَلِعَنَانِ الثَّنَاءِ إِلَيهِ ثَانِيًا وَعَلٰى أَفضَلِ رُسُلِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ مُصَلِّيًا وَفِي حَلْبَةِ الصَّلَوَاتِ مُجَلِّيًا وَمُصَلِّيًا .

وَبَعدُ : فَإِنَّ العَبدَ المُتَوَسِّلَ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى بِأَقوَى الذَّرِيعَةِ عُبَيدَ اللّٰهِ بنَ

مَسعُودِ بنِ تَاجِ الشَّرِيعَةِ سَعِدَ جَدُّهُ وَأُنجِحَ جِدُّهُ يَقُولُ لَمَّا وَفَّقَنِي اللّٰهُ بِتَألِيفِ تَنقِيحِ الأُصُولِ أَرَدْتُ أَن أَشرَحَ مُشكِلَاتِهِ وَأَفتَحَ مُغلَقَاتِهِ مُعرِضًا عَن شَرحِ المَوَاضِعِ الَّتِي مَن لَم يَحِلُّهَا بِغَيرِ إِطنَابٍ لَا يَحِلُّ لَهُ النَّظَرُ فِي ذٰلِكَ الكِتَابِ وَاعلَم أَنِّي لَمَّا سَوَّدتُ كِتَابَ التَّنقِيحِ وَسَارَعَ بَعضُ الأَصحَابِ إِلَى انتِسَاخِهِ وَمُبَاحَثَتِهِ وَانتَشَرَ النُّسَخُ فِي بَعضِ الأَطرَافِ ثُمَّ بَعدَ ذٰلِكَ وَقَعَ فِيهِ قَلِيلٌ مِنَ التَّغيِيرَاتِ وَشَيءٌ مِنَ المَحوِ وَالإِثبَاتِ فَكَتَبتُ فِي هٰذَا الشَّرحِ عِبَارَةَ المَتنِ عَلَى النَّمَطِ الَّذِي تَقَرَّرَ عِندِي لِتُغَيِّرَ النُّسَخَ المَكتُوبَةَ قَبلَ التَّغيِيرَاتِ إِلَى هٰذَا النَّمَطِ ثُمَّ لَمَّا تَيَسَّرَ إِتمَامُهُ وَفُضَّ بِالِاختِتَامِ خِتَامُهُ مُشتَمِلًا عَلَى تَعرِيفَاتٍ وَحُجَجٍ مُؤَسَّسَةٍ عَلَى قَوَاعِدِ المَعقُولِ وَتَفرِيعَاتٍ مُرَصَّصَةٍ بَعدَ ضَبطِ الأُصُولِ وَتَرتِيبٍ أَنِيقٍ لَم يَسبِقنِي عَلَى مِثلِهِ أَحَدٌ مَعَ تَدقِيقَاتٍ غَامِضَةٍ لَم يَبلُغ فُرسَانُ هٰذَا العِلمِ إِلَى هٰذَا الأَمَدِ

ترجمہ:۔ ابتداء کرتا ہوں میں اس حال میں کہ برکت حاصل کرنے والا ہوں میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے۔ (اور ابتداء کرتا ہوں) میں اس حال میں کہ تعریف کرنے والا ہوں اللہ تعالیٰ کی پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ اور تعریف کی لگام کو اسؐ کی طرف پھیرنے والا ہوں۔ اور اس کے رسولوں میں سے افضل رسول پر جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد پر درود و سلام بھیجنے والا ہوں، اور درود سلام کے میدان میں پہلے نمبر پر اور دوسرے نمبر پر آنے والا ہوں۔ بعد حمد و صلوٰۃ کے پس تحقیق بندہ جو وسیلہ پکڑنے والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف مضبوط ذریعہ کے ساتھ جو کہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ ہے۔ نیک بخت ہو اس کا نصیبہ اور کامیاب ہو اس کی کوشش کہتا ہے کہ جب توفیق دی مجھ کو اللہ تعالیٰ نے تنقیح الاصول لکھنے کی تو ارادہ کیا میں نے کہ شرح کروں میں اس کی مشکلات کی اور کھول دوں اس کے پیچیدہ مضامین کو اعراض کرتے ہوئے ان جگہوں کی وضاحت سے جن کو اگر (کوئی شخص) حل نہ کر سکے بغیر طوالت کلام کے تو نہ حلال ہو اس کے لئے اس (میری) کتاب میں دیکھنا۔ اور جان لو کہ جب لکھی لی میں نے یہ کتاب التنقیح تو جلدی کی بعض اصحاب نے اس کے نقل کرنے کی طرف اور اس کے بحث و مباحثہ کی طرف اور پھیل گئے نسخے بعض شہروں میں۔ پھر اس کے بعد واقع ہوئیں اس میں تبدیلیاں تھوڑی سی۔ اور کچھ مٹنا اور کچھ باقی رہنا۔ پس لکھی میں نے اس شرح میں متن کی عبارت اس طریقہ پر

جو پختہ ہو چکا تھا میرے ہاں تاکہ تبدیل کر دے ان نسخوں کو جو لکھے ہوئے تھے اس تبدیلی سے پہلے اِس طریق کی طرف۔ پھر جب آسان ہوا اس کا پورا ہونا اور ٹوٹ گئی اس کے ختم ہونے کے ساتھ اس کی مہر جو مشتمل ہے ایسی تعریفات اور دلائل پر جن کی بنیاد رکھی گئی ہے علم منطق کے قواعد پر اور مشتمل ہے ایسی تفریعات پر جو مزین کی گئی ہیں اصول کے یاد کرنے کے بعد اور عمدہ ترتیب پر کہ نہیں سبقت لے گیا کوئی ایک مجھ پر اس کے مثل لانے کے ساتھ۔ ساتھ باریک تدقیقات کے کہ نہیں پہنچا کوئی ایک اس علم کے شاہ سواروں میں سے اس مقصود تک۔

تشریح: لغوی تحقیق:۔ ثانیا کے دو معنی آتے ہیں۔ نمبرا۔ دوسرا۔ نمبر۲۔ پھیرنے ولا مصلیا کے بھی دو معنے آتے ہیں۔ نمبر ا۔ درود وسلام بھیجنے والا۔ نمبر۲۔ دوڑ کے میدان میں دوسرے نمبر پر آنے والا۔ حلبہ دوڑ کے میدان کو کہتے ہیں۔ مجلیا دوڑ کے میدان میں پہلے نمبر پر آنے والا مصلیا دوڑ کے میدان میں دوسرے نمبر پر آنے والا۔ جد بالفتح کے دو معنی آتے ہیں۔ نمبرا۔ دادا نمبر۲۔ نصیبہ۔ یہاں جد میں ایہام ہے۔

تعریف ایہام:۔ ایہام کہتے ہیں کہ ذو معنیین لفظ استعمال کیا جائے۔ کہ مخاطب اس لفظ کا قریبی معنیٰ سمجھے اور متکلم بمعنی بعیدی معنی مراد لے۔ سودت باب تفعیل کا صیغہ ہے۔ اس کا معنی ہوتا ہے کسی چیز کو مسودہ کی شکل دینا۔ انتساخ ایک نسخہ سے دوسرا نسخہ نقل کرنا۔ انتشر بمعنی پھیلنا اطراف طرف کی جمع ہے۔ بمعنی کنارہ لیکن یہاں مراد شہر ہیں۔ الحو بمعنی مثنا النمط بمعنی طریقہ فض بمعنی قض اس کا معنی ہے پردہ بکارت کو توڑنا۔ گویا مصنف نے اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح بکارۃ توڑنے سے پہلے وہ محل متصرف نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ کتاب بھی پہلے کسی کے تصرف میں نہیں تھی کس نے اس کو دیکھا نہیں تھا۔ ختام اس مٹی کو کہتے ہیں جس سے مہر لگائی جاتی ہے۔ مرصّعۃ باب تفعیل سے بمعنی مزیّن کرنا۔ انیق عمدہ فرسان فارس کی جمع ہے بمعنی شاہ سوار۔ الامد بمعنی غایت اور مقصود۔

قوله حامدا لله : عبارت کے اس حصہ میں چار امور بیان ہونگے امر اول غرض ماتن۔

ماتن کی غرض یہ ہے کہ وہ اپنی کتاب کو تحمید للہ اور تصلیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے شروع کر رہے ہیں۔

امر ثانی ترکیبی تحقیق:۔ پہلا احتمال بسم اللہ یہ جار مجرور مل کر متعلق ہے متیمنا کے۔ جو کہ اسم فاعل ہے اور ابتدیٔ کی انا ضمیر سے حال ہے اور حامداً اَبْتَدِئُ کی انا ضمیر سے دوسرا حال ہے اور باقی جملوں کا عطف حامد الله پر ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ حال ہے الرحیم کے مفعول سے اصل عبارت ہوگی الرحیم ایای حامداً معنی ہوگا شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے خاص مجھ پر اس حال میں کہ میں حمد بیان کرنے والا ہوں۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ حامداً الرّحیم کا مفعول

ہوگا۔ معنی ہوگا جو نہایت رحم کرنے والا ہے حامد للہ پر۔ چوتھا احتمال یہ ہے کہ مفعول مقدم ہو للہ کے متعلق (بالفتح) سے اصل عبارت ہوگی انا کائن حامداللّٰہ۔

امر ثالث مرادی تحقیق:۔ اولا و ثانیا کی مراد میں چار احتمال ہیں۔

احتمال اول:۔ اول سے مراد جو کتاب کے شروع میں تعریف کی اور ثانیا سے مراد جو کتاب کے آخر میں تعریف کی۔

احتمال ثانی:۔ اولا سے مراد وہ تعریف ہے جو تنقیح میں کی اور ثانیا سے مراد وہ تعریف ہے جو توضیح میں کی ہے۔

احتمال ثالث:۔ اولا سے مراد اول عمر کی تعریف اور ثانیا سے مراد آخر عمر کی تعریف۔

احتمال رابع:۔ اولا سے مراد اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتا ہوں اس کی تخلیق اولی پر۔ (ارواح کے پیدا کرنے پر) اور ثانیا سے مراد یہ ہے کہ اس کی تعریف کرتا ہوں تخلیق ثانوی پر۔ (اجساد کے پیدا کرنے پر) مزید احتمالات تلویح میں مذکور ہیں۔

امر رابع استعارات:۔ ولعنان الثناء الیہ ثانیا۔ اسمیں بعض استعارے تو صاحب تلویح نے بیان کیے ہیں۔ ان پر بحث وہیں ہوگی۔ ان کے علاوہ ایک احتمال اور بھی ہے کہ یہاں استعارہ تصریحیہ پایا جاتا ہے کہ ارادہ ثناء کو تشبیہ دی ہے۔ عنان کے ساتھ کہ جس طرح عنان اور لگام سے گھوڑے کو جس طرف چاہیں موڑ سکتے ہیں اسی طرح ثناء کے ارادہ کو جس ممدوح کی طرف چاہیں موڑ سکتے ہیں خلاصہ یہ کہ ذکر مشبہ بہ کا ہے مراد مشبہ ہے یہ استعارہ مصرحہ ہے۔

وجہ تصنیفِ توضیح

قولہ وبعد:۔ قول ماتن وبعد۔ اس عبارت میں مصنف نے وجہ تصنیف ذکر کی ہے کہ میں نے تنقیح کی شرح توضیح کیوں لکھی ہے؟ اس لیے کہ تنقیح کے بعض مقامات مشکل اور بعض مطالب الفاظ میں بند تھے اس لیے میں نے مشکل مقامات کی وضاحت کر دی ہے۔

عبیداللہ:۔ اس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ مرفوع ہو اس وقت یہ خبر ہوگی ھو مبتداء محذوف کی۔ (۲) یہ منصوب ہو اس وقت یا تو اعنی فعل محذوف کا مفعول بہ ہوگا یا پھر العبد سے عطف بیان ہوگا۔

کیفیت مصنَّف

قولہ معرضا:۔ اس عبارت میں مصنف نے کیفیت مصنَّف کا تذکرہ کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کتاب میں مندرجہ

ذیل امور پائے جاتے ہیں (۱) اس کتاب کے وہ مقامات جس کو حل کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان کی شرح اطناب کے قبیل سے ہے میں نے ان مواضع کی شرح سے اعراض کیا ہے (۲) اس شرح میں متن کا جونسخہ ہے وہ تمام غلطیوں سے مبراً ہے (۳) یہ کتاب ایسی تعریفات اور دلائل پر مشتمل ہے جن کی بنیاد منطقی قواعد پر رکھی گئی ہے (۴) اس کتاب میں تفریعات اور عمدہ عمدہ ترتیبات ذکر کی ہیں کہ میرے علاوہ کسی نے ایسی ترتیب قائم نہیں کی (۵) میں نے ایسے ایسے باریک نکات ذکر کیے ہیں کہ وہاں تک کسی صاحب علم کی رسائی نہیں ہوئی۔

فائدہ:۔ معرضا الخ معرضا یہ حال ہے اشرح کی انا ضمیر سے لم یحلہا یہ حل حلاًّ سے ہے ان کا معنی ہے گرہ کھولنا اطناب اس زیادتی کو کہتے ہیں جو کسی فائدہ پر مشتمل ہو اور حشو وتطویل اس زیادتی کو کہتے ہیں جو کسی فائدہ پر مشتمل نہ ہو تقدیر عبارت ہے **عن شرح مواضع التی لایحتاج فی حلها الی الاطناب یشرحهامن لم یحلهابغیر اطناب الخ** معنی یہ ہے کہ ایسی جگہوں کی شرح کرنے سے میں نے اعراض کیا ہے جن کی شرح کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ خود واضح ہیں بلکہ ان کی شرح طوالت کے سوا کچھ بھی نہیں ہے اور جو ایسی جگہوں کی شرح بغیر طوالت کے نہیں کرتے ان کو میری کتاب میں دیکھنا بھی حلال نہیں ہے خلاصہ یہ کہ لایحتاج الخ جو التی کا صلہ ہے اس کو حذف کر دیا کیونکہ اس کا بعد میں قائم مقام یعنی من لم یحلہا الخ موجود ہے اور یہ اس طرح ہے کہ جس طرح قائم مقام کی وجہ سے شرط کی جزا کو حذف کیا جاتا ہے کماقال **الله تعالی اذا قیل لهم اتقوا مابین ایدیکم وماخلفکم لعلکم ترحمون** تو یہ شرط ہے اور اس کی جزا محذوف ہے وہ ہے اعرضوا اور اس کو اسلئے حذف کیا گیا کیونکہ اس کا قائم مقام ہونے پر اگلی آیت کانوا عنہا معرضین قرینہ ہے اس کی تائید علامہ زمخشری کے قول سے بھی ہوتی ہے کہ کبھی کبھی اہل عرب اسم موصول کے بعد شطر صلہ یا کامل صلہ کو حذف کر دیتے ہیں اور تماما علی الذی احسن کی قراءت بھی اسی پر محمول ہے کہ یہاں شطر صلہ کو حذف کیا گیا اصل میں تماعلی الذی ہو احسن۔

وَجَعَلْتُهُ عُرَاضَةً بَلْ بِضَاعَةً مُزْجَاةً لِحَضْرَةِ مَنْ حُقَّ اَنْ يُوْشَحَ بِذِكْرِهٖ صُدُوْرَ الْكُتُبِ وَالْاَسْفَارِ وَيُسْتَغَاثُ بِاِسْمِهِ الْعَالِىْ فِى الْاَحْضَارِ وَالْاَسْفَارِ اَعْنِىْ حَضْرَتَ مَلِكِ مُلُوْكِ الْاِسْلَامِ الْمُشَرَّفِ بِجِهَادٍ فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَزِيَارَةِ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِىْ تَضَعْضَعَ بِصَدْمَتِهٖ مَبَانِى الْهِرْمَانِ وَاهْتَزَّ بِحُسْنِ شَعَائِرِهِ الْمَشَاعِرُ وَالْحَرَمَانِ رَافِعِ لِوَاءِ الشَّرِيْعَةِ الْغَرَّاءِ مُحْيِ مَرَاسِمِ الْحَنِيْفِيَّةِ النَّقِيَّةِ الْبَيْضَاءِ غَيَّاثِ الْحَقِّ وَالدِّيْنِ شَمْسِ الْاِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِيْنَ الْمُؤَيَّدِ بِالْاَيْدِ الْمَتِيْنِ فِىْ اِعْلَاءِ كَلِمَةِ الدِّيْنِ الْمُبِيْنِ

اَعَزَّ اللّٰهُ الْاِسْلَامَ وَالْمُسْلِمِيْنَ بِدَوَامِ دَوْلَتِهٖ وَبَقَائِهٖ وَشَدَّ بِاَوْتَادِ الْخُلُوْدِ اَطْنَابَ عِزَّتِهٖ وَاِعْلَائِهٖ فَهُوَ الَّذِیْ قَامَ بِتَقْوِيَةِ الدِّيْنِ الْقَوِيْمِ فِیْ زَمَانِ ضُعْفِهٖ وَفُتُوْرِهٖ وَاسْتَقَلَّ بِكَمَالِهٖ بِرَفْعِ قُصُوْرِ الشَّرْعِ فِیْ اَوَانِ قُصُوْرِهٖ وَاَوْقَدَ بَعْدَ الْخُمُوْدِ لِاِشْتِعَالِ نُوْرِ الْحَقِّ نَارًا وَاَظْهَرَ بَعْدَ الْاِنْمِحَاءِ فِیْ طَرِيْقِ الدِّيْنِ الْقَوِيْمِ سُلَّمًا وَ مَنَارًا وَاِخْتِصَاصُهٗ بِهٰذِهِ الْكَرَامَاتِ الدِّيْنِيَّةِ اَوْجَبَنِیْ التَّوَجُّهَ اِلٰی جَنَابِهٖ وَتَزْيِيْنِ دِيْبَاجَةِ هٰذَ الْكِتَابِ بِشَرَائِفِ اَلْقَابِهٖ فَاِنِّیْ بِمَعْزَلٍ عَنِ الْاِلْتِفَاتِ اِلٰی اَبْنَاءِ الدُّنْيَا وَمُزَخْرَفَاتِهِمْ فَضْلًا اَنْ اَذْكُرَ فِیْ كُتُبِ الشَّرِيْعَةِ شَيْئًا مِنْ اَسْمَائِهِمْ وَصِفَاتِهِمْ سَمَّيْتُ هَذَا الكِتَابَ بِالتَّوضِيحِ فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنقِيحِ وَاللّٰهُ تَعَالَى مَسئُولٌ أَن يَعصِمَ عَنِ الخَطَأِ وَالخَلَلِ كَلامَنَا وَعَنِ السَّهوِ وَالزَّلَلِ أَقلامَنَا وَأَقدامَنَا .

ترجمہ:۔ اور بنایا میں نے اس کتاب کوتحفہ بلکہ ناقص پونجی اس شخص کے دربار میں جو مستحق ہے اس بات کا کہ مزین کیا جائے اس کے ذکر کے ساتھ چھوٹی کتابوں کے اوائل کو اور بڑی بڑی کتابوں کے مقدموں کو اور مدد طلب کی جائے اس کے بلند نام کے ساتھ وطنوں میں اور سفروں میں ۔مراد لیتا ہوں میں اسلام کے بادشاہوں کے بادشاہ کے دربار کو جو مشرف ہے جہاد فی سبیل اللہ کے ساتھ۔اور اللہ کے باحرمت گھروں کی زیارت کے ساتھ ایسا بادشاہ کہ کمزور ہو گئیں اس کے ٹکرانے سے عقل کی بنیادیں اور خوش ہو گئے اس کے حسن اخلاق کی وجہ سے اسلامی شعائر اور حرمین شریفین ۔اور بلند کرنے والا ہے۔روشن شریعت کے جھنڈے کو اور زندہ کرنے والا ہے سفید خالص ملت کے نشانات کو۔اور مددگار ہے حق اور دین کا ،اسلام اور مسلمانوں کا سورج ہے جو تائید کیا گیا ہے مضبوط تائید کے ساتھ۔واضح دین کے کلمہ کو بلند کرنے میں ۔عزت دے اللہ تعالیٰ اسلام اور مسلمانوں کو اس کی بادشاہت کی ہمیشگی کے ساتھ اور اس کے باقی رہنے کے ساتھ اور باندھ دے اللہ تعالیٰ ہمیشگی کی میخوں کے ساتھ اس کی عزت اور بلندیوں کی رسیوں کو۔پس وہ بادشاہ وہ شخص ہے جو کھڑا ہو گیا سیدھے دین کو مضبوط کرنے کے لیے اس کی سستی اور کمزوری کے زمانہ میں اور قائم ہو گیا اپنے کمالات کی وجہ سے شریعت کے محلات کو بلند کرنے کے ساتھ اس کی کوتاہی کے زمانہ میں اور جلادی بجھنے کے بعد نور حق کو روشن کرنے کے لیے آگ ،اور ظاہر کر دیا مٹنے کے بعد سیدھے دین کے راستے میں سیڑھی اور منارے کو۔بوجہ خاص ہونے اس بادشاہ کے ان دینی کرامات کے ساتھ ،مجھ پر ضروری کر دیا حضرت کی بارگاہ کی

طرف توجہ کرنے کو، اور اس کتاب کے دیباچہ کو اس کے اچھے اچھے القابات کے ساتھ مزین کرنے کو۔ پس تحقیق میں دور ہوں دنیاداروں کی طرف متوجہ ہونے سے اور ان کی رنگینیوں کی طرف متوجہ ہونے سے چہ جائیکہ میں ذکر کروں شریعت کی کتابوں میں ان کے ناموں اور ان کی صفات کو اور نام رکھا میں نے اس کتاب کا ,,توضیح فی حل غوامض التنقیح ،، کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ سے سوال ہے کہ بچائے غلطی اور خلل سے ہماری کلام کو اور بھولنے اور پھسلنے سے ہماری قلموں اور قدموں کو۔

تشریح:۔ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ حصہ اول شروع سے لے کر واختصاصہ تک ہے۔ حصہ ثانی اختصاصہ سے سمیت تک ہے۔ اور حصہ ثالث سمیت سے لے کر آخر تک ہے۔ حصہ اول کی تشریح میں دو امر بیان ہوں گے۔ نمبرا لغوی تحقیق۔ نمبر۲۔ غرض ماتن۔ اور حصہ ثانی و ثالث میں صرف غرض ماتن بیان ہوگی۔

حصہ اول امر اول لغوی تحقیق:۔ عراضہ بضم العین تحفہ، بضاعہ پونجی، مزجاۃ ناقص یا کھوٹا، اسفار بڑی کتابیں، احضار حضر کی جمع ہے بمعنی وطن الا اسفار سفر کی جمع ہے۔ تضعضع کمزور ہونا، مبانی بنیادیں، ھرمان عقل، اھتز خوش ہونا، لواء جھنڈا، مراسم نشانات، الحنیفیہ ملت، النقیہ خالص، بیضاء سفید، اوتاد جمع وتد بمعنی میخ، اطناب جمع طنب بمعنی رسی، فتور سستی، قصور جمع قصر بمعنی محل یا پھر یہ مفرد ہے بمعنی کوتاہی۔ پہلا قصور جمع اور دوسرا مفرد ہے۔ الخمود بجھنا، سلما سیڑھی، منارا مینارہ قدیم زمانہ میں راستہ بتانے کے لئے کسی اونچی جگہ آگ جلائی جاتی تھی اس جگہ کو مینارہ کہتے ہیں۔

امر ثانی شاہ وقت کی تعریف اور اس سے اعتذار

غرض ماتن:۔ اس عبارت میں ماتن نے شاہ وقت کی تعریف کی ہے۔

اس بادشاہ سے مراد غیاث الدین بن شمس الدین ہے جو 715ھ میں بادشاہ بنا جس نے شریعت کی ترویج اور خیر کے کاموں میں اور علماء کے احترام میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا جہاد بالنفس اور جہاد بالکفار دونوں پر خصوصی توجہ دی۔ 721ھ میں حج کیا اور 729ھ میں وفات پائی۔

حصہ ثانی سے غرض ماتن:۔ واختصاصہ تا سمیت۔ اس عبارت میں مصنف نے معذرت کی ہے کہ کسی کے ذہن میں یہ بات نہ آئے کہ میں عام درباری مولویوں کی طرح بادشاہ کے دربار میں کتابیں لے گیا اور اس غرض سے اس کی تعریف کی ہے ایسی بات ہرگز نہیں ہے، میں تو دنیاداروں سے دور بھاگتا ہوں لیکن بادشاہ کی دینی کرامات کی وجہ سے کتاب کے شروع میں ان کے کچھ اوصاف ذکر کردیے ہیں۔ تاکہ برکت حاصل ہوجائے۔

حصہ ثالث سے غرض ماتن:۔ سمیتہ سے مصنف نے تسمیۃ الکتاب کو ذکر فرمایا ہے کہ میں نے اس کتاب کا نام توضیح فی حل غوامض التنقیح رکھا۔ اور ساتھ ساتھ کتاب لکھنے میں غلطی واقع ہونے سے بچنے کے لئے اللہ رب العزت سے دعا کی ہے۔

سوال:۔ حل غوامض التنقیح سے مراد بھی ایضاح ہے۔ اور التوضیح سے مراد بھی ایضاح ہے تو اس سے تو ظرفیۃ الشی فی نفسہ لازم آتی ہے۔

جواب(۱):۔ حل غوامض التنقیح سے مراد مطلقاً ایضاح ہے اور توضیح سے مراد زیادتی ایضاح ہے۔ گویا توضیح مقید بالا یضاح ہے اور حل مطلق ہے۔ تو اس صورت میں مطلق مقید کے لیے ظرف بن رہا ہے۔ جو اس مقید اور غیر مقید کو اپنے میں لیے ہوئے ہے تو ظرفیۃ الشی فی نفسہ لازم نہیں آتی۔

جواب(۲):۔ معنی ومفہوم میں خفاء کبھی تو الفاظ مفردہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی خفاء ھئیت ترکیبیہ کی وجہ سے ہوتا ہے تو توضیح سے مراد پہلی قسم کے خفاء کو دور کرنا ہے اور حل سے مراد دوسری قسم کے خفاء کو دور کرنا ہے لہٰذا ظرفیۃ الشی فی نفسہ کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

تلویح

قَولُهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ حَامِدًا لِلّٰهِ حَالٌ مِنَ المُستَكِنِ فِي مُتَعَلَّقِ البَاءِ أَي بِسمِ اللّٰهِ أَبتَدِئُ الكِتَابَ حَامِدًا آثَرَ طَرِيقَةَ الحَالِ عَلَى مَا هُوَ المُتَعَارَفُ عِندَهُم مِنَ الجُملَةِ الاسمِيَّةِ اَوِ الفِعلِيَّةِ نَحوُ الحَمدُ لِلّٰهِ وَأَحمَدُ اللّٰهَ تَسوِيَةً بَينَ الحَمدِ وَالتَّسمِيَةِ وَرِعَايَةً لِلتَّنَاسُبِ بَينَهُمَا فَقَد وَرَدَ فِي الحَدِيثِ كُلُّ أَمرٍ ذِي بَالٍ لَم يُبدَأ فِيهِ بِبِسمِ اللّٰهِ فَهُوَ أَبتَرُ وَكُلُّ أَمرٍ ذِي بَالٍ لَم يُبدَأ فِيهِ بِالحَمدِ لِلّٰهِ فَهُوَ أَجزَمُ فَحَاوَلَ أَن يَجعَلَ الحَمدَ قَيدًا لِلابتِدَاءِ حَالًا عَنهُ كَمَا وَقَعَت التَّسمِيَةُ كَذٰلِكَ إِلَّا أَنَّهُ قَدَّمَ التَّسمِيَةَ ؛ لِأَنَّ النَّصَّينِ مُتَعَارِضَانِ ظَاهِرًا إِذ الاِبتِدَاءُ بِأَحَدِ الأَمرَينِ يُفَوِّتُ الابتِدَاءَ بِالآخَرِ وَقَد أَمكَنَ الجَمعُ بِأَن يُقَدَّمَ أَحَدُهُمَا عَلَى الآخَرِ فَيَقَعُ الاِبتِدَاءُ بِهِ حَقِيقَةً وَبِالآخَرِ بِالإِضَافَةِ إِلَى مَا سِوَاهُ فَعَمِلَ بِالكِتَابِ الوَارِدِ بِتَقدِيمِ التَّسمِيَةِ

وَالإِجمَاعِ المُنعَقِدِ عَلَيهِ وَتَركَ العَاطِفَ لِئَلَّا يُشعِرَ بِالتَّبَعِيَّةِ فَيُخِلُّ بِالتَّسوِيَةِ وَلَا يَجُوزُ أَن يَكُونَ حَامِدًا حَالًا مِن فَاعِلِ يَقُولُ ؛ لِأَنَّ قَولَهُ وَبَعدُ فَإِنَّ العَبدَ عَلَى مَا فِي النُّسخَةِ المُقَرَّرَةِ عِندَ المُصَنِّفِ صَارِفٌ عَن ذٰلِكَ . وَأَمَّا عَلَى النُّسخَةِ القَدِيمَةِ الخَالِيَةِ عَن هٰذَا الصَّارِفِ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ حَالٌ عَنهُ .

ترجمہ:۔ اس کا قول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ حامداللّٰہ حال ہے ضمیر مستتر سے جو باء کے متعلق میں پائی جاتی ہے یعنی بسم اللہ اُبْتَدِ ئُ الکتاب حامدا سے۔ ترجیح دی مصنف نے حال کے طریقہ کو اس طریق پر جو مصنّفین کے نزدیک مشہور ہے جملہ اسمیہ سے یا جملہ فعلیہ سے مثلا الحمد للہ اور احمد اللہ وغیرہ۔ حمد اور تسمیہ کے درمیان برابری پیدا کرنے کے لئے اور دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کی وجہ سے پس تحقیق حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ہر شان والا کام کہ اس کی ابتداء بسم اللہ سے نہ کی جائے وہ بے برکت ہے اور ہر شان والا کام جو الحمد للہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بھی بے برکت ہے۔ پس مصنف نے قصد کیا کہ بنائے حمد کو ابتداء کے لئے قید اس سے حال بناتے ہوئے جس طرح کہ تسمیہ بھی اس سے حال واقع ہے۔ مگر اس (مصنف) نے تسمیہ کو مقدم کیا۔ اس لیے کہ دونوں حدیثیں بظاہر متعارض ہیں۔ اس لیے کہ ان دو امروں میں سے ایک سے ابتداء کرنا فوت کر دیتا ہے دوسرے امر سے ابتداء کرنے کو حالانکہ جمع کرنا ممکن ہے بایں طور پر کہ ان میں سے ایک کو دوسرے پر مقدم کر دیا جائے تو اس سے ابتداء حقیقتاً واقع ہو۔ اور دوسرے امر سے ابتداء اس کے ماسوا کی طرف اضافۃً وارد ہو۔ پس مصنفؒ نے کتاب اللہ پر عمل کیا جو تسمیہ کی تقدیم پر وارد ہے اور اجماع پر عمل کیا جو تسمیہ کی تقدیم پر منعقد ہوا ہے۔ اور چھوڑ دیا عاطف (حرف عطف) کو تاکہ نہ مشیر ہو حمد کے تابع ہونے کی طرف پس مخل ہو جائے گا تسویہ میں۔ اور جائز نہیں ہے یہ کہ لفظ حامداً حال ہو یقول کے فاعل (ضمیر) سے اس لیے کہ اس کا قول ''وبعد فان العبد'' مصنف کے ہاں مقرر شدہ نسخہ کے مطابق پھیرنے والا ہے اس سے لیکن قدیم نسخہ کے مطابق جو اس صارف سے خالی ہے پس ظاہر یہی ہے کہ اسی سے حال ہے۔

لغوی تحقیق:۔ مستکن: ای مستتر آثر باب مفاعلہ سے ترجیح دینا ابتر: دم کٹا مراد ناقص ہے۔
اجزم: مقطوع الید مراد بے برکت ہے۔ فحاول: ای قصد ارادہ کیا۔ یفوت: تفعیل سے بمعنی فوت کرنا۔

معرفتِ اغراضِ شارح

تشریح: فائدہ (۱):۔ عام طور پر علامہ تفتازانیؒ اپنی شرح میں سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں (۲) کبھی کبھی خود سوال صراحتاً

ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب بھی تحریر کرتے ہیں۔ (۳) مرادی تحقیق یعنی عبارت سے ماتن کی مراد کو واضح کرتے ہیں (۴) تعیین مرجع یعنی متن میں اگر ضمائر کا ذکر ہو تو شارحؒ ان کا مرجع متعین کر دیتے ہیں (۵) علامہ تفتازانی کثرت سے ماتنؒ پر رد بھی کرتے ہیں (۶) کبھی کبھی مسئلہ اختلافیہ میں ماھوالمختار عندہ کو بھی بیان کرتے ہیں (۷) کبھی علامہ تفتازانی ماتن کی خوبی بھی بیان کرتے ہیں مثلاً ماتن نے اگر صنعت فصاحت و بلاغت وغیرہ استعمال کی ہے تو اس کی تشریح کر دیتے ہیں۔ (۸) ترکیبی تحقیق یعنی کبھی شارحؒ متن کے کسی جملہ کی ترکیب کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں (۹) لغوی تحقیق بھی بیان کرتے ہیں (۱۰) دوسرے اصولیین پر بھی کبھی رد کرتے ہیں۔ تلک عشرۃ کاملہ۔

قولہ بسم الرحمٰن الرحیم:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس عبارت سے غرضِ شارحؒ ترکیبی تحقیق کو بیان کرنا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بسم اللہ میں ب حرف جار۔ یہ اپنے مجرور سے مل کر ظرف مستقر ہو کر متبرکاً کے متعلق ہے اور متبرکا حال ہے اَبْتَدِئُ کی انا ضمیر سے اور حامدا اَبْتَدِئُ کی انا ضمیر سے حال ثانی ہے ترجمہ ہوگا میں ابتداء کرتا ہوں اس حال میں کہ میں برکت حاصل کرنے والا ہوں اللہ کے نام کے ساتھ جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے (اور ابتداء کرتا ہوں) اس حال میں کہ حمد بیان کرنے والا ہوں اللہ کی پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ۔

فائدہ (۲):۔ بظاہر شارحؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ یہ ظرف لغو ہے اور اَبْتَدِئُ کے متعلق ہے حالانکہ حقیقت میں ایسے نہیں ہے بلکہ جار مجرور مل کر یہ متبرکا یا متیمنا کے متعلق ہو کر ظرف مستقر ہے اور اس پر قرینہ شارحؒ کی کلام ہے کہ انہوں نے کتاب کو اَبْتَدِئُ کا مفعول بنایا ہے حالانکہ ظرف لغو کی صورت میں تسمیہ مفعول کے قائم مقام ہوگا۔ معلوم ہوا کہ یہ متبرکا سے متعلق ہے اور وہ حال ہے اَبْتَدِئُ کی انا ضمیر سے اور اس کا مفعول کتاب ہے۔

حمد میں مشہور طریقہ سے عدول کی حکمت

قولہ آثر:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس عبارت سے شارحؒ کی غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ ماتن نے حمد کے مشہور طریقہ یعنی جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ سے عدول کیوں کیا؟

جواب:۔ ماتنؒ دراصل حمد اور تسمیہ میں برابری کرنا چاہتے ہیں اور ماتن نے حمد اور تسمیہ میں برابری دو طرح سے کی ہے۔ نمبرا۔ جس طرح بسم اللہ کو اَبْتَدِئُ کی انا ضمیر سے حال بنایا ہے۔ حامدا کو بھی انا ضمیر سے حال بنایا ہے۔ تاکہ یہ دونوں ابتداء کی قید بن جائیں کیونکہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اور تسمیہ و تحمید میں قید اور حال ہونے کے اعتبار سے تسویہ و برابری پائی

جائے۔نمبر۲۔تسمیہ وتحمید میں رعایت تناسب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ دونوں کوجنس واحد سے قید بنایا ہے یعنی دونوں کو حال بنایا ہے۔ایک کو حال اور دوسری کوظرف یا کسی اور جنس سے ابتداء کی قید نہیں بنایا۔

سوال:۔ حال بھی عامل کا تقاضا کرتا ہے تو حامداً حال کے عامل کو مقدر ماننے کے بعد یہ بھی جملہ فعلیہ بن جائے گا۔یعنی جب یہاں عامل اَبْتَدِئُ کو مان لیں تو یہ جملہ فعلیہ بن جائے گا۔تو پھر مشہور طریقہ سے عدول تو نہ ہوا۔لہٰذا ماقبل والا اعتراض وارد ہی نہیں ہوگا کہ جس کا جواب دینے کی ضرورت ہو۔

جواب:۔ سوال کی تقریر یہ نہیں ہے کہ جملہ فعلیہ اور جملہ اسمیہ سے عدول کیوں کیا؟ بلکہ سوال یہ ہے کہ مشہور اور متعارف طریقہ یہ ہے کہ ایسا جملہ ذکر کیا جاتا ہے کہ جس میں حمد مسند یا مسندالیہ بن کر جملہ کا عمدہ جزء واقع ہوتی ہے۔اور یہاں حمد کو قید بنایا ہے جملہ کا عمدہ جز نہیں بنایا اس کی کیا وجہ ہے؟ (فلا اعتراض)

تسویہ بین الحمد والتسمیہ کی ضرورت

قولہ فقد ورد:۔ یہ جملہ معترضہ ہے اور اہل معانی کے نزدیک جملہ معترضہ عام طور پر سوال کا جواب ہوتا ہے شارحؒ کی غرض بھی یہی ہے۔

سوال:۔ آخر حمد اور تسمیہ میں تسویہ کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

جواب:۔ اس لیے کہ دونوں کے بارے میں حدیث وارد ہے کہ جو کام شان والا بسم اللہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بے برکت ہوتا ہے اور جو شان والا کام الحمد للہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بھی بے برکت ہوتا ہے۔تو ان دونوں حدیثوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مصنف نے تسمیہ اور حمد میں مساوات پیدا کی تاکہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو سکے۔

قولہ الا انہ قدم:۔ یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔اس عبارت سے شارحؒ کی غرض ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ پھر بھی ان میں تسویہ وبرابری ممکن نہیں ہے۔کیونکہ دونوں کی ابتداء بیک وقت نہیں ہو سکتی۔ان دونوں کو ترتیب کے ساتھ ذکر کرنا پڑے گا۔اگر آپ تسمیہ والی حدیث سے ابتداء کرتے ہیں تو حمد والی حدیث پر عمل نہیں ہوگا۔اور اگر حمد والی حدیث کو مقدم کیا جائے گا تو بسم اللہ والی حدیث پر عمل نہیں ہوتا۔

جواب:۔ جواب سے پہلے ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ ابتداء کی تین قسمیں ہیں۔(۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کہتے ہیں ایسی ابتداء کو جو سب پر مقدم ہو۔ ابتداء اضافی ایسی ابتداء کو کہتے ہیں جو بعض ماعدا پر مقدم ہو بعض سے موخر ہو۔ ابتداء عرفی کہتے ہیں ایسی ابتداء کو جو مقصود پر مقدم ہو۔

جواب:۔ اس مقدمہ کے بعد جواب سمجھیں کہ دونوں حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ بسم اللہ والی حدیث کو ابتداء حقیقی پر محمول کریں گے اور حمد والی حدیث ابتداء اضافی پر یا دونوں حدیثیں ابتداء عرفی پر محمول ہوں۔

فعمل : . یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے اس سے شارحؒ کی غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ بسم اللہ والی حدیث کو ابتداء حقیقی پر محمول کیوں کیا۔ اس کے برعکس کیوں نہیں کر دیا؟

جواب:۔ اللہ والی حدیث کو ابتداء حقیقی پر دو وجہ سے محمول کیا۔ (۱) کتاب اللہ کی اتباع کرتے ہوئے کیونکہ کتاب اللہ میں تسمیہ کو حمد پر مقدم کیا گیا ہے (۲) اجماع پر عمل کرتے ہوئے کیونکہ تقدیم تسمیہ پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

کیا اجماع قرآن کے خلاف منعقد ہو سکتا ہے؟

سوال:۔ حضرت سلمان علیہ السلام نے ملکہ بلقیس کی طرف جو خط لکھا تھا اس میں انہوں نے اپنے نام کو تسمیہ پر مقدم کیا ہے۔ انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اور آپ کہتے ہیں کہ تقدیم تسمیہ پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ تو یہ اجماع تو قرآن کے خلاف ہے۔

جواب:۔ تسمیہ کو حمد پر مقدم کرنے کا اجماع اس وقت ہے جب تسمیہ وتحمید دونوں کو اکٹھے ذکر کیا جائے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط میں صرف تسمیہ کا ذکر ہے حمد کا ذکر نہیں لہٰذا یہ اجماع قرآن کے خلاف نہیں ہے۔

سوال:۔ جب ,,انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم،، میں غیر حمد (سلیمان علیہ السلام) سے تسمیہ کو موخر کرنا جائز ہے تو حمد سے موخر کرنا تو بطریق اولی جائز ہوگا۔ کیونکہ ابتداء بالتحمید پر تو حدیث بھی وارد ہے۔

جواب (۱):۔ ہو سکتا ہے کہ انہ من سلیمان خط کے مضمون میں داخل نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ذکر کیا ہو تو اس صورت میں اعتراض ہی لازم نہیں آتا۔

جواب (۲):۔ خطرہ تھا کہ کافر خط دیکھ کر سب وشتم نہ کریں اس لیے حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنا نام پہلے لکھا تا کہ

سب وشتم مجھے کرلیں اسم خدا پر نہ کریں۔ میری توہین ہو جائے لیکن خدا کی نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ آیت میں تقدیم تسمیہ سے عدول کی وجہ ظاہر ہے اور اجماع تقدیم تسمیہ پر اس وقت ہے جب کوئی ضرورت مانع نہ ہو۔

وترک العاطف:۔ یہ عبارت کا پانچواں حصہ ہے اس عبارت سے بھی غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ جب مقصود تسمیہ وتحمید میں برابری پیدا کرنا تھا تو یہ برابری عطف کی صورت میں بھی ہو سکتی تھی۔ یعنی حامدا سے پہلے واؤ عاطفہ ذکر کر کے متبرکا پر عطف ڈال دیں تو بھی ان میں برابری پیدا ہو جاتی ہے۔ مصنفؒ نے ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔ اہل نحو کے ہاں معطوف۔ معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے اور معطوف علیہ اصل ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ شاید مصنفؒ نے بسم اللہ سے اصالتاً تبرک حاصل کیا ہے۔ اور حمد سے تبعاً تبرک حاصل کیا۔ حالانکہ حمد بھی بسم اللہ کی طرح مقصود بالذات ہے تو اس طرح دونوں میں تسویہ باقی نہ رہتا۔

حامدا کو یقول کی ضمیر فاعل سے حال نہ بنانے کی وجوہ

ولا تجوز:۔ یہ عبارت کا چھٹا حصہ ہے اس عبارت سے غرضِ شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ آپ نے حامدا کو اَبْتَدِئُ کی انا ضمیر سے حال بنایا ہے یقول کی ھو ضمیر سے حال کیوں نہیں بنایا؟ (جو یقول لفظ بعد کے بعد موجود ہے)۔

جواب:۔ دراصل متن کے دو نسخے ہیں۔ ایک نسخہ قدیمہ دوسرا نسخہ جدیدہ۔ نسخہ قدیمہ کی عبارت اس طرح ہے۔ مجلیا ومصلیا یقول العبد المتوسل۔ یعنی نسخہ قدیمہ میں وبعد فان العبد کا اضافہ نہیں ہے۔ اور نسخہ جدیدہ میں وبعد فان العبد الخ کا اضافہ موجود ہے تو اب نسخہ جدیدہ کے مطابق حامدا کو یقول کی ضمیر سے حال نہیں بنا سکتے کیونکہ اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

(۱) قاعدہ اور ضابطہ ہے کہ حرف عطف معطوف سے مقدم ہوتا ہے اثناء معطوف میں نہیں ہوتا۔ اب اگر حامدا کو ضمیر یقول سے حال بنائیں تو واؤ عاطفہ کا اثناء معطوف میں آنا لازم آئے گا۔ وہ اس طرح کہ لفظ وبعد کے بعد معطوف ہے اور واؤ سے پہلے معطوف علیہ ہے۔ اور حامدا ضمیر یقول سے حال ہے اور حال ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے۔ تو معطوف کا ایک حصہ یعنی یقول واؤ کے بعد ہو جائے گا اور ایک حصہ یعنی حامداً پہلے آ جائے گا اور یہ درست نہیں (۲) دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ لفظ اِنّ صدارت کلام کو چاہتا ہے اور اگر حامدا کو ضمیر یقول سے حال بنائیں تو یقول کا ایک جزء یعنی حامداً ان پر مقدم ہو جائے گا۔ اور اِنّ کی صدارت ٹوٹ جائے گی جو کہ درست نہیں۔

فائدہ:۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ایک تیسری خرابی بھی لازم آتی ہے کہ اگر حامدا کو ضمیر یقول سے حال بنائیں تو معنی خلاف مقصود ہو جائے گا کیونکہ اس وقت معنی ہوگا۔ بعد الحمد والصلوٰۃ یقول حامدا۔ حمد وصلوٰۃ کے بعد بندہ کہتا ہے اس حال میں کہ حمد بیان کرنے والا ہے اور یہ تکرار محض ہے لیکن یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بعد کا مضاف الیہ حمد وصلوٰۃ نہیں ہوگی۔ بلکہ ابتداء بالتسمیہ ہوگا۔ تقدیر عبارت ہوگی۔ بعد الابتداء بالتسمیہ یقول حامدا۔ یعنی ابتداء بالتسمیہ کے بعد کہتا ہے بندہ اس حال میں کہ وہ تعریف کرنے والا ہے۔ تو اس صورت میں معنی درست ہے اور تکرار لازم نہیں آتا۔ ہاں اگر نسخہ قدیمہ ہو تو اس وقت ظاہر یہی ہے کہ حامدا؟ ضمیر یقول سے حال ہے کیونکہ اس وقت کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

سوال:۔ نسخہ قدیمہ میں اگر حامدا کو یقول کی ضمیر سے حال بنائیں تو تسمیہ وتحمید میں برابری باقی نہیں رہتی حالانکہ مقصود ان دونوں میں تسویہ اور برابری پیدا کرنا ہے تو شارحؒ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ ظاہر یہی ہے کہ یقول کی ضمیر سے حال ہے۔

جواب:۔ حامدا کو اگر ضمیر یقول سے حال بنائیں تو یہ حال ہوگا۔ داخل کتاب سے اور اگر ابتدئ کی ضمیر سے حال بنائیں تو یہ حال ہوگا خارج کتاب سے کیونکہ خود مصنفؒ نے تنقیح میں تصریح کی ہے۔ کہ بسم اللہ کتاب کا جز نہیں ہے۔ لہٰذا داخل کتاب سے حال بنانا خارج کتاب سے حال سے بنانے سے زیادہ بہتر ہے۔

سوال:۔ یہ تو کوئی ضروری نہیں کہ مصنفؒ نے تنقیح میں اگر تسمیہ کو کتاب کا جز نہیں بنایا تو توضیح میں بھی تسمیہ کو جزء کتاب نہ بنایا ہو۔ بلکہ تسویہ کے قرینہ سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ تسمیہ کتاب کا جز ہے پھر جب یہ کتاب کا جزء ہے تو ابتدئ سے حال بنانے کی صورت میں بھی داخل کتاب سے حال ہوگا۔

جواب:۔ اگر مان بھی لیں کہ تسمیہ کتاب کا جزء ہے پھر بھی کہتے ہیں کہ حامدا کو یقول کی ضمیر سے حال بنانا ظاہر ہے کیونکہ بسم اللہ کے مابعد کو بسم اللہ کے متعلق کرنا بین المصنفین معہود ومتعارف نہیں ہے۔

فائدہ:۔ شاید اسی وجہ سے نسخہ قدیمہ تبدیل کیا گیا ہے تاکہ یقول کی ضمیر سے حال نہ بنے اور تسویہ متحقق ہو جائے۔

وَأَمَّا تَفْصِيلُ الحَمْدِ بِقَوْلِهِ أَوَّلًا وَثَانِيًا فَيَحْتَمِلُ وُجُوهًا : الأَوَّلُ أَنَّ الحَمْدَ يَكُونُ عَلَى النِّعْمَةِ وَغَيْرِهَا فَاللّٰهُ تَعَالَى يَسْتَحِقُّ الحَمْدَ أَوَّلًا لِكَمَالِ ذَاتِهِ وَعَظَمَةِ صِفَاتِهِ وَثَانِيًا بِجَمِيلِ نَعْمَائِهِ وَجَزِيلِ آلَائِهِ الَّتِي مِنْ جُمْلَتِهَا التَّوفِيقُ لِتَأْلِيفِ هَذَا الكِتَابِ الثَّانِي أَنَّ نِعَمَ اللّٰهِ تَعَالَى عَلَى كَثْرَتِهَا تَرجِعُ إِلَى إِيجَادٍ وَإِبْقَاءٍ أَوَّلًا وَإِيجَادٍ

وَإِبقَاءِ ثَانِيًا فَيَحمَدَهُ عَلَى القِسمَينِ تَأَسِّيًا بِالسُّوَرِ المُفتَّحَةِ بِالتَّحمِيدِ حَيثُ أُشِيرَ فِي الفَاتِحَةِ إِلَى الجَمِيعِ وَفِي الأَنعَامِ إِلَى الإِيجَادِ وَفِي الكَهفِ إِلَى الإِبقَاءِ أَوَّلًا وَفِي السَّبأِ إِلَى الإِيجَادِ وَفِي المَلَائِكَةِ إِلَى الإِبقَاءِ ثَانِيًا.

الثَّالِثُ المُلَاحَظَةُ لِقَولِهِ تَعَالَى لَهُ الحَمدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ عَلَى مَعنَى أَنَّهُ يَستَحِقُّ الحَمدَ فِي الدُّنيَا عَلَى مَا يُعرَفُ بِالحُجَّةِ مِن كَمَالِهِ وَيَصِلُ إِلَى العِبَادِ مِن نَوَالِهِ وَفِي الآخِرَةِ عَلَى مَا يُشَاهَدُ مِن كِبرِيَائِهِ وَيُعَايَنُ مِن نَعمَائِهِ الَّتِي لَا عَينٌ رَأَت وَلَا أُذُنٌ سَمِعَت وَلَا خَطَرَت عَلَى قَلبِ بَشَرٍ وَإِلَيهِ الإِشَارَةُ بِقَولِهِ تَعَالَى وَآخِرُ دَعوَاهُم أَنِ الحَمدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ فَإِن قُلت فَقَد وَقَعَ التَّعَرُّضُ لِلحَمدِ عَلَى الكِبرِيَاءِ وَالآلَاءِ فِي دَارَيِ الفَنَاءِ وَالبَقَاءِ فَمَا مَعنَى قَولِهِ وَلِعَنَانِ الثَّنَاءِ إِلَيهِ ثَانِيًا أَي: صَارِفًا عَطفًا عَلَى حَامِدًا قُلتُ: مَعنَاهُ قَصدُ تَعظِيمِهِ وَنِيَّةُ التَّقَرُّبِ إِلَيهِ فِي كُلِّ مَا يَصلُحُ لِذَلِكَ مِنَ الأَقوَالِ وَالأَفعَالِ وَصَرفِ الأَموَالِ إِشَارَةً إِلَى أَنوَاعِ العِبَادَاتِ فَإِنَّ نِعَمَ اللَّهِ تَعَالَى تَستَوجِبُ الشُّكرَ بِالقَلبِ وَاللِّسَانِ وَالجَوَارِحِ وَالحَمدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاللِّسَانِ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الآخِذَ فِي العُلُومِ الإِسلَامِيَّةِ يَنبَغِي أَن يُعرِضَ عَن جَانِبِ الخَلقِ وَيَصرِفَ أَعِنَّةَ الثَّنَاءِ مِن جَمِيعِ الجِهَاتِ إِلَى جَنَابِ الحَقِّ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ عَالِمًا بِأَنَّهُ المُستَحِقُّ لِلثَّنَاءِ وَحدَهُ

ترجمہ:۔ اور لیکن حمد کی تفصیل بیان کرنا اس کے قول اولاً و ثانیاً سے پس کئی صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔

پہلا احتمال کہ حمد کبھی نعمت پر ہوتی ہے اور کبھی غیر نعمت پر۔ پس اللہ تعالیٰ اولاً حمد کے مستحق ہیں کمال ذات اور عظمت صفات کی وجہ سے اور ثانیاً حمد کے مستحق ہیں اچھی اچھی نعمتوں اور بڑے بڑے احسانات کی وجہ سے اور ان تمام احسانات میں سے ایک اس کتاب کو لکھنے کی توفیق دینا ہے۔

دوسرا احتمال کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں اپنی کثرت کے باوجود لوٹتی ہیں ایجاد اولی ابقاء اولی کی طرف اور ایجاد ثانوی اور ابقاء ثانوی

کی طرف۔ پس مصنفؒ اللہ کی حمد بیان کرتا ہے دونوں قسموں پر ان سورتوں کی اقتداء کرتے ہوئے جن کو حمد کے ساتھ شروع کیا گیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ سورۃ فاتحہ میں تمام کی طرف اور سورہ انعام میں ایجاد اوّلی کی طرف اور سورہ الکہف میں ابقاء اوّلی کی طرف اور سباء میں ایجاد ثانوی کی طرف اور سورہ ملائکہ میں ابقاء ثانوی کی طرف اشارہ ہے۔

تیسرا احتمال رعایت کرنا اللہ تعالیٰ کے قول ولہ الحمد فی الاولیٰ والآخرہ کی۔ اس معنیٰ پر محمول کرتے ہوئے کہ وہ حمد کا مستحق ہے دنیا میں جیسا کہ دلائل سے اس کا کمال پہچانا گیا ہے۔ اور بندوں تک اس کی عطا پہنچتی ہے اور آخرت میں حمد کا مستحق ہے جیسا کہ اس کی کبریائی کا مشاہدہ کیا جائے گا۔ اور اس کی ایسی نعمتوں کا نظارہ ہوگا۔ جن کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا اور نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی بشر کے دل پر کھٹکی ہیں اور اسی کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے قول ,,وآخر دعواھم ان الحمد للہ رب العٰلمین،، سے۔ (جنت میں ان کی باہم گفتگو یہی ہوگی کہ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کے پروردگار ہیں) پس اگر تو کہے کہ تحقیق تعرض واقع ہو چکا ہے اللہ تعالیٰ کی عظیم ذات پر اور دنیا اور آخرت کی نعمتوں پر پھر اس کے قول ولعنان الثناء الیہ ثانیا (اس کا عطف حامداً پر ڈالتے ہوئے) کا کیا معنیٰ ہے؟ میں کہتا ہوں کہ اس کا معنی ومطلب اللہ کی عظمت بیان کرنے کا قصد کرنا ہے اور اس کے قریب ہونے کی نیت کرنا ہے ہر اس چیز میں جو اس کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اقوال سے افعال سے اموال خرچ کرنے سے عبادات کی مختلف انواع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔ پس اللہ تعالیٰ کی نعمتیں واجب کرتی ہیں تشکر کو دل سے زبان سے اور اعضاء سے اور حمد نہیں ہو سکتی مگر زبان سے۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے والے کے لیے مناسب ہے کہ منہ موڑے مخلوق کی طرف سے اور پھیرے تعریف کی لگاموں کو تمام اطراف سے حق تعالیٰ کی طرف جو بلند و برتر اور پاک ذات ہے اس بات کو جانتے ہوئے کہ ثناء کی مستحق صرف وہی ایک ذات ہے۔

لغوی تحقیق: ۔ الملاحظہ۔ باب مفاعلہ کا مصدر ہے بمعنی ایک دوسرے کو دیکھنا۔ غور وفکر کرنا۔ تاسیا۔ باب تفعیل سے اصل معنی ہے تسلی دینا۔ صبر کرنا۔ لیکن اس کا صلہ (ب) آجائے تو اس کا معنی ہوتا ہے۔ پیروی کرنا۔ اقتداء کرنا اور یہاں یہی معنیٰ مراد ہے۔ نوال۔ بخشش۔ حصہ درستگی یہاں بخشش وعطاء والا معنی مراد ہے۔ خطرت باب ضرب اور نصر سے اس کا معنی ہے سوجھنا۔ خیال آنا۔

اولاوثانیا کی مرادی تحقیق

تشریح: ۔ واما تفصیل الحمد۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے۔ اور غرض شارحؒ متن میں آنے والے اولاً وثانیاً کے الفاظ کی مرادی تحقیق کو بیان کرنا ہے کہ اس کی مراد میں تین وجوہ واحتمال ہیں اور یہاں وجوہ ثلثہ میں سے وجہ اول کو بیان کرتے

ہیں۔جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کی حمد کبھی نعمت پر کی جاتی ہے کبھی بغیر نعمت کے۔گویا کہ اللہ رب العزت مستحق حمد ہیں ذات کی وجہ سے بھی اور انعامات کی وجہ سے بھی تو ماتن نے اولاً میں استحقاق ذاتی کی طرف اشارہ کیا اور ثانیا سے استحقاق انعامی کی طرف اشارہ کیا۔یعنی میں پہلی مرتبہ اللہ کی ذات کی وجہ سے تعریف کرتا ہوں اور دوسری مرتبہ اس کے انعامات پر تعریف کرتا ہوں اور ان میں سے ایک انعام یہ ہے کہ مجھے اتنی بڑی کتاب لکھنے کی توفیق عطاء فرمائی۔

سوال:۔ حمد تو محمود کے فعل اختیاری پر ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اللہ کے لیے غیر اختیاری ہیں ورنہ ان کا حادث ہونا لازم آئے گا۔تو اللہ کی حمد اس کی ذات وصفات پر کیسے ہوسکتی ہے؟

جواب:۔ یہاں حمد مجازاً مدح کے معنی میں مستعمل ہے اور مدح فعل اختیاری وغیر اختیاری سب پر ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے عسیٰ ان یبعثک ربک مقاما محمودا کہ مقام محمود آپ ﷺ کے اختیار میں نہیں لیکن اس پر حمد کا اطلاق کیا گیا ہے کیونکہ محمود ممدوح کے معنی میں ہے۔

الثانی:۔ یہاں سے وجہ ثانی کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمام انعامات چار چیزوں کی طرف لوٹتے ہیں۔(۱) ایجاد اوّلی کی طرف یعنی دنیا کو پیدا کرنا (۲) ابقاء اوّلی کی طرف یعنی دنیا کو باقی رکھنا (۳) ایجاد ثانوی کی طرف یعنی آخرت کو پیدا کرنا (۴) ابقاء ثانوی کی طرف یعنی آخرت کو باقی رکھنا۔اللہ رب العزت نے ان چار چیزوں کا قرآن میں ذکر کیا ہے۔جیسا کہ سورۃ الفاتحہ میں ,,رب العلمین،، میں ایجاد اوّلی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ تربیت ایجاد کے بعد ہوسکتی ہے اور الرحمٰن الرحیم میں ابقاء اوّلی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ دنیا اللہ کی رحمت سے باقی ہے ملک یوم الدین ایجاد ثانوی کی طرف اشارہ ہے اور ایاک نعبد میں ابقاء ثانوی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عبادت کی وجہ سے انسان ہمیشہ جنت میں رہے گا۔اور عدم عبادت کی وجہ سے جہنم میں رہنا ہوگا۔اور سورہ انعام میں هُوَ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِّنْ طِيْنٍ الآیۃ میں ایجاد اوّلی کی طرف اشارہ ہے اور سورۃ الکہف میں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتَابَ الآیۃ میں ابقاء اوّلی کی طرف اشارہ ہے کیونک کتاب اللہ کی وجہ سے دنیا میں نوع انسانی باقی ہے اور سورہ سباء میں وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَاْتِيْنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلٰى وَرَبِّىْ لَتَاْتِيَنَّكُمْ الآیۃ میں ایجاد ثانوی کی طرف اشارہ ہے اور سورہ فاطر میں جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا میں ابقاء ثانوی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ رسلا سے مراد اہل جنت کے ساتھ فرشتوں کی ملاقات اور استقبال مراد ہے۔تو مصنفؒ نے ان سورتوں کی اتباع کرتے ہوئے اولاً کہہ کر ایجاد اوّلی اور ابقاء اوّلی کی طرف اشارہ کیا یعنی اللہ کی تعریف کرتا ہوں ایجاد اوّلی اور ابقاء اوّلی کی وجہ سے اور ثانیاً کہہ کر اشارہ کیا ایجاد ثانوی اور ابقاء ثانوی کی طرف یعنی میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتا ہوں ایجاد ثانوی اور ابقاء ثانوی کی وجہ سے۔

قولہ الثالث:۔ وجوہ ثلثہ میں سے تیسری وجہ کا بیان ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے اللہ تعالیٰ دنیا میں بھی حمد کے مستحق ہیں اس لیے کہ ایک تو دلائل قدرت سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا کمال ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا بندوں کی طرف اللہ تعالیٰ کے جو انعامات نازل ہوتے ہیں اس وجہ سے بھی وہ مستحق حمد ہیں۔ اور آخرت میں مستحق حمد ہیں۔ بوجہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ایسی نعمتوں کا مشاہدہ کرنے کے کہ جن کو نہ آنکھوں نے دیکھا ہے نہ کانوں نے سنا اور نہ دل پر کھٹکیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے معلوم ہوا ,, وَلَهُ الْحَمْدُ فِى الْاُوْلٰى وَالْآخِرَةِ ،، دوسری جگہ ارشاد فرمایا ,, وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ،، تو مصنف! نے 'ولاً' کہہ کر استحقاق دنیاوی کی طرف اشارہ کر دیا۔ اور ثانیاً کہہ کر استحقاق اخروی کی طرف اشارہ کر دیا۔ یعنی میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتا ہوں دنیا میں اور آخرت میں۔

حمد کے بعد ثنا للہ میں تکرار نہیں ہے

قولہ فان قلت:۔ یہ شرح کی عبارت کا آٹھواں حصہ ہے۔ اس عبارت سے غرض شارحؒ تیسری صورت پر اعتراض کرنا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حمد بھی زبان کے ساتھ خاص ہے۔ اور ثناء بھی زبان کے ساتھ خاص ہے۔ اور اولاً سے مراد دنیا میں تعریف ہے اور ثانیاً سے مراد آخرت میں تعریف ہے۔ تو جب دنیا و آخرت میں زبان سے تعریف ہو چکی تو ولعنان الثناء الیہ ثانیاً میں تکرار محض ہے کیونکہ اس میں بھی ثناء کا ذکر ہے اور یہ بھی زبان سے ہوتی ہے۔

قلت:۔ یہ شرح کی عبارت کا حصہ نہم ہے۔ غرض شارحؒ اس مذکورہ سوال کا جواب دینا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ثناء سے مراد قصد تعظیم ہے یعنی ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جائے چاہے وہ اقوال کے قبیل سے ہو یا افعال کے قبیل سے ہو تو اس کا قصد کرنا ثناء ہے تو گویا ثناء سے مراد شکر ہے۔ تو پہلے جملہ میں اللہ تعالیٰ کی تعریف زبان سے ہوئی اور دوسرے جملے میں اللہ تعالیٰ کی تعریف زبان، دل اور اعضاء سب سے ہوئی تو یہ تعمیم بعد از تخصیص ہے۔ لہٰذا تکرار لازم نہیں آتا۔

سوال:۔ ثناء سے تعظیم والا معنیٰ تب مراد لیا جا سکتا ہے کہ ثناء اقوال و افعال سب کو عام ہو۔ حالانکہ یہ تو زبان کے ساتھ خاص ہے۔ اور اگر یہ مجاز ہے تو پھر مجازاً حمد سے بھی عام معنی شکر والا مراد لیا جا سکتا ہے۔ تو پھر بھی ولعنان الثناء الیہ ثانیاً کو ذکر کرنے میں تکرار ہوگا۔

جواب:۔ یہ کنایہ ہے قصد تعظیم سے کیونکہ عرفاً کسی کی طرف لگام پھیرنا یہ لازم ہے اس کی طرف متوجہ ہونے کو تو گویا لازم بول کر ملزوم مراد لیا ہے۔ اور یہی کنایہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ثناء کا مجازی معنی مراد نہیں ہے بلکہ کنایہ استعمال کیا ہے اور کنایہ

محققین کے نزدیک حقیقت ہی میں داخل ہے چنانچہ علامہ بہاؤ الدین سبکیؒ عروس الافراح میں فرماتے ہیں کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں۔ معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا غیر موضوع لہ میں۔ اگر معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو تو مجاز ہے اور اگر معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ معنیٰ موضوع لہ مقصود بالذات ہوگا یا مقصود بالتبع ہوگا اور مقصود بالذات کو لازم ہوگا۔ اول حقیقت ہے اور ثانی کنایہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کنایہ بھی معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اور یہ بھی حقیقت کا ایک فرد ہے۔

قولہ وفیہ اشارۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دسواں حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ اسی سوال کے جواب ثانی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حمد کی دو حیثیتیں ہیں۔ (۱) محل (۲) متعلق۔ تو حامداً للہ میں محل حمد میں تخصیص ثابت ہوئی یعنی زبان سے تعریف کی اور ولعنان الثناء الیہ ثانیا میں متعلق کے اعتبار سے اختصاص ثابت ہوا کہ تعریف صرف اللہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس دوسرے جملہ میں عامل کو معمول پر مقدم کرنے سے یعنی الیٰ کو ثانیا پر مقدم کرنے کے اعتبار سے حصر ثابت ہوا ہے۔ یعنی ہر وہ آدمی جو علوم اسلامیہ کو شروع کرنے والا ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ مخلوق کی طرف سے نظریں ہٹا کر تعریف کی لگاموں کو صرف اللہ کی طرف پھیر لے کیونکہ ثناء کی مستحق صرف وہی ذات ہے اور کوئی ذات نہیں اگر یہ دوسرا جملہ ذکر نہ کرتے تو حمد کے اختصاص باللہ کا فائدہ حاصل نہ ہوتا اور تکرار تب لازم آتا ہے جب کلام نئے فائدہ پر مشتمل نہ ہو۔

سوال:۔ یہ اختصاص تو حامداً للہ میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ للہ میں لام اختصاص کی ہے تو متعلق کے اعتبار سے حمد اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوئی۔

جواب:۔ وہاں حمد کا صرف ایک فرد جو حامد سے سرزد ہو رہا ہے خاص ہے اللہ تعالیٰ کے لیے اور یہاں الثناء پر الف لام استغراقی ہونے کی وجہ سے جمیع محامد کا اختصاص ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ تو گویا پہلے جملے میں تقلیل حمد ہے اور اس جملہ میں تکثیر حمد ہے تو پھر بھی تکرار لازم نہیں آتا۔ فلا اشکال۔

فَإِن قُلتَ : مِن شَرطِ الحَالِ المُقَارَنَةُ لِلعَامِلِ وَالأَحوَالُ المَذكُورَةُ أَعنِي حَامِدًا وَغَيرَهُ لَا تُقَارِنُ الِابتِدَاءَ بِالتَّسمِيَةِ قُلتُ : لَيسَ البَاءُ صِلَةً لِأَبتَدِئُ بَل الظَّرفُ حَالٌ وَالمَعنَى مُتَبَرِّكًا بِسمِ اللّٰهِ أَبتَدِئُ الكِتَابَ وَالِابتِدَاءُ أَمرٌ عُرفِيٌّ يُعتَبَرُ مُمتَدًّا مِن حِينِ الأَخذِ فِي التَّصنِيفِ إِلَى الشُّرُوعِ فِي البَحثِ وَيُقَارِنُهُ التَّبَرُّكُ

بِالتَّسمِيَةِ وَالحَمدِ وَالصَّلَاةِ فَإن قُلتَ : فَعَلَى الوَجهِ الثَّالِثِ يَكُونُ حَامِدًا ثَانِيًا بِمَعنَى نَاوِيًا لِلحَمدِ وَعَازِمًا عَلَيهِ لِيَكُونَ مُقَارِنًا لِلعَامِلِ وَحِينَئِذٍ يَلزَمُ الجَمعُ بَينَ الحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ قُلتُ : يُجعَلُ مِن قَبِيلِ المَحذُوفِ أَى وَحَامِدًا ثَانِيًا بِمَعنَى عَازِمًا عَلَيهِ فَلَايَلزَمُ الجَمعُ بَينَ الحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ.

ترجمہ:۔ پس اگر تو کہے کہ حال بننے کیلئے شرط ہے عامل کے ساتھ ملا ہوا ہونا اور مذکورہ احوال مراد لیتا ہوں میں حامداً وغیرہ کو ابتداء بالتسمیہ کے ساتھ ملے ہوئے نہیں ہیں۔ میں جواب میں کہوں گا۔ (باء) ابتدیٔ کا صلہ نہیں بلکہ ظرف (متبرکا) کے متعلق ہو کر حال ہے اور تقدیر عبارت ہے متبرکا بسم اللہ اَبْتَدِئُ الکتاب اور ابتداء امر عرفی ہے اور اس کا ممتد ہونا اعتبار کیا جاتا ہے شروع فی التصنیف سے شروع فی البحث تک اور اس کے ساتھ تبرک بالتسمیہ اور اسی طرح حمد وصلوٰۃ سے تبرک حاصل کرنا ملا ہوا ہے۔ پس اگر تو کہے تیسری صورت میں دوسرا حامداً ناویا اور عازماً (یعنی آخرت میں حمد کی نیت کرنے والا ہوں) کے معنیٰ میں ہوگا تا کہ یہ حال اپنے عامل (اَبْتَدِئُ) کے زمانہ کے ساتھ ملا ہوا ہو سکے اور اس وقت جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ میں کہتا ہوں کہ اس کو محذوف کے قبیل سے بنایا جائے گا۔ اور تقدیر عبارت ہوگی۔ حامداً ثانیا اور اس وقت یہ عازما کے معنیٰ میں ہوگا۔ تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آئے گا۔

تحقیق لغوی:۔ تعرض باب تفعل سے ہے۔ بمعنی درپے ہونا۔ طلب کرنا ''نعم'' جمع ہے نعمت کی۔ ''اعنہ'' عنان کی جمع ہے بمعنی لگام تقدس ہر عیب سے پاک ہونا۔

حامد یعنی حال اور اس کے عامل کا زمانہ ایک ہے

تشریح قولہ فان قلت:۔ یہ شرح کی عبارت کا گیارہواں حصہ ہے۔ غرض شارحؒ ایک اعتراض کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حامداً کو اَبْتَدِئُ کی انا ضمیر سے حال نہیں بنا سکتے۔ کیونکہ ضابطہ ہے کہ حال و ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے اور یہاں پر زمانہ ایک نہیں ہے کیونکہ بسم اللہ اَبْتَدِئُ کے متعلق ہے اور اس کی قید ہے تو ابتداء مقید بالتسمیہ ہوئی اور ظاہر ہے کہ ابتداء بالتسمیہ مقدم ہے زمانہ کے اعتبار سے اور حمد مؤخر ہے۔ تو حال اور عامل کا زمانہ ایک نہ ہوا۔

قلت:۔ یہ عبارت کا بارہواں حصہ ہے اور غرض شارحؒ سوال مذکور کا جواب دینا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ابتداء کی دو قسمیں ہیں۔ ابتداء مطلق اور ابتداء مقید۔ ابتداء مطلق فعل ممتد ہے مقصود کے شروع ہونے تک۔ اور ابتداء مقید بالتسمیہ غیر ممتد

ہے۔ یہاں ابتداء سے مراد ابتداء مطلق ہے تو اَبْتَدِئُ اور حامداً کا زمانہ ایک ہوا۔

قولہ فان قلت: ۔ یہ عبارت کا تیرواں حصہ ہے۔ اور غرض شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے پھر اس جواب پر اعتراض کیا ہے۔

سوال: ۔ تیسری صورت میں اولا سے مراد دنیا میں حمد ہے اور ثانیا سے مراد آخرت میں حمد ہے۔ جب مصنف آخرت میں گیا ہی نہیں تو پھر وہاں تعریف کیسے کر لی۔ اور اگر وہاں جانے کے بعد تعریف کرنا مراد ہے تو پھر حال اور اس کے عامل کے زمانہ میں مقارنت نہیں رہے گی کیونکہ ابتداء مقصود تک تو ممتد ہو سکتی ہے آخرت تک نہیں۔

جواب: ۔ ثانیًا سے مراد ناویا ہے۔ یعنی آخرت میں تعریف کی نیت کرنے والا ہوں اور نیت دنیا میں بھی پائی جا سکتی ہے پھر اس جواب پر اعتراض ہوتا ہے۔

حمد فی الدنیا والآخرۃ کی صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا

سوال: ۔ حامداً اولاً سے مراد حقیقی معنی لیا ہے یعنی زبان سے تعریف کرنا اور ثانیا سے مجازی معنی مراد لیا ہے یعنی حمد کی نیت کرنا تو ایک ہی لفظ (حامداً) سے ایک ہی وقت میں حقیقی اور مجازی معنی مراد لیا ہے یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

قلت: ۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے غرض شارحؒ سوال بالا کا جواب دینا ہے۔

جواب: ۔ جمع بین الحقیقت والمجاز تب لازم آتا ہے کہ جب ہم ایک لفظ سے دو معنیٰ مراد لیتے۔ ہم کہتے ہیں ثانیا سے پہلے دوسرا حامداً محذوف ہے یعنی اصل میں حامداً اولاً وحامداً ثانیًا ہے تو پہلے حامداً سے حقیقی معنی اور دوسرے حامداً سے مجازی معنیٰ مراد لیا ہے۔ لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتی۔

قَوْلُهُ وَعَلَى أَفْضَلِ رُسُلِهِ مُصَلِّيًا لَمَّا كَانَ أَجَلُّ النِّعَمِ الوَاصِلَةِ إِلَى العَبدِ هُوَ دِينُ الإِسلَامِ وَبِهِ التَّوَصُّلُ إِلَى النِّعَمِ الدَّائِمَةِ فِي دَارِ السَّلَامِ وَذٰلِكَ بِتَوَسُّطِ النَّبِيِّ عَلَيهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَارَ الدُّعَاءُ لَهُ تِلوَ الثَّنَاءِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالَى فَأَردَفَ الحَمدَ بِالصَّلَاةِ وَفِي تَركِ التَّصرِيحِ بِاسمِ النَّبِيِّ عَلَيهِ السَّلَامُ عَلَى مَا فِي النُّسخَةِ المَقرُوءَةِ تَنوِيهٌ بِشَأنِهِ وَتَنبِيهٌ عَلَى أَنَّ كَونَهُ أَفضَلَ الرُّسُلِ عَلَيهِ السَّلَامُ أَمرٌ جَلِيٌّ

لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ .وَالْحَلْبَةُ بِالسُّكُونِ خَيلٌ تُجمَعُ لِلسِّبَاقِ مِن كُلِّ أَوْبٍ أُستُعِيرَت لِلْمِضمَارِ .وَالْمُجَلِّي هُوَ السَّابِقُ مِن أَفْرَاسِ السِّبَاقِ وَالْمُصَلِّي هُوَ الَّذِي يَتلُوهُ ؛ لِأَنَّ رَأسَهُ عِندَ صَلَوَيهِ وَمَعنَى ذٰلِكَ تَكثِيرُ الصَّلَاةِ وَتَكرِيرُهَا أَو أَشَارَ بِالْمُجَلِّي إِلَى الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ وَبِالْمُصَلِّي إِلَى الصَّلَاةِ عَلَى الآلِ ؛ لِأَنَّهَا إِنَّمَا تَكُونُ ضِمنًا وَتَبَعًا

ترجمہ:۔ جب بندے تک پہنچنے والی نعمتوں میں سے بڑی نعمت دین اسلام تھی اور اس سے وصول حاصل ہوتا ہے۔ ہمیشہ کی نعمتوں کی طرف سلامتی کے گھر میں اور یہ نعمت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ سے حاصل ہوئی۔تو ہوگی دعاللنبی صلی اللہ علیہ وسلم ثناءعلی اللہ کے پیچھے۔پس مصنف نے ردیف بنادیا صلوٰۃ کو حمد کے ساتھ۔اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کو صراحتاً چھوڑنے میں جیسا کہ نسخہ مقروہ (جو مشہور اور پڑھا جار ہا ہے) میں اشارہ کرنا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کی طرف اور تنبیہ ہے اس بات پر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الرسل ہونا واضح امر ہے۔کسی پر مخفی نہیں ہے اور حلبہ گھوڑوں کی وہ جماعت جن کو دوڑ کے مقابلہ کے لیے جمع کیا گیا ہو ہر طرف سے۔پھر مجاز لیا گیا اس کو میدان کے لیے (جس میں گھوڑے دوڑتے ہیں) مجلی وہ گھوڑا ہے جو مقابلہ کرنے والے گھوڑوں میں سے پہلے نمبر پر آئے۔اور مصلی وہ ہے جو اس کے پیچھے ہو اور اس کو مصلی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا سر پہلے گھوڑے کے صلوین یعنی سرینوں کے پاس ہوتا ہے اس کا معنی و مطلب درود کو کثرت سے بھیجنا ہے۔اور بار بار بھیجنا ہے۔یا اشارہ کیا ہے مجلی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کی طرف اور مصلّی سے آپ کی اولاد پر صلوٰۃ بھیجنے کی طرف اس لیے کہ اولاد پر یہ صلوٰۃ ضمناً اور تبعاً ہے۔

لغوی تحقیق:۔ تلو بکسر التاء وبسکون اللام اس کے دو معنی آتے ہیں۔نمبر (۱) اونٹنی کا دودھ پینے والا بچہ جو اس کے پیچھے پیچھے چلتا ہو۔مونث تلوۃ ہے۔نمبر (۲) ہر پیچھے آنے والی چیز یہاں یہی دوسرا معنی مراد ہے۔تنویہ زور سے ذکر کرنا ،تعریف کرنا ،تعظیم کرنا۔یہاں آخر معنی مراد ہے۔اوب راستہ ،جہت وطرف یقال جاءوا من کل اوب ای من کل جہت ۔

حمد کے بعد تصلیہ علی النبی ﷺ کو ذکر کرنے کی وجہ

تشریح قولہ وعلی افضل رسلہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے تحمید کے بعد تصلیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کیوں ذکر کیا؟

جواب:۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمام نعمتوں میں سے بڑی نعمت دین اسلام ہے کیونکہ اسی اسلام کی وجہ سے انسان جنت کی نعمتوں کو حاصل کرے گا۔ اور یہ نعمت ہم تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ سے پہنچی ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم محسن ہوئے اور محسن کے احسان کا شکریہ ادا کرنا عقلاً اور شرعاً واجب ہے۔ اس لیے ماتن نے تحمید کے بعد تصلیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ذکر کیا تا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احسان کا شکریہ ادا ہو سکے۔

قولہ وفی ترک التصریح:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔ اس میں شارحؒ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال سمجھنے سے پہلے یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ توضیح وتلویح کے دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں لفظ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے اور دوسرے میں نہیں ہے۔ جس نسخہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کا ذکر نہیں ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نامی کو صراحتاً ذکر کیوں نہیں فرمایا؟

جواب:۔ دو وجہ سے آپ ﷺ کا نام نامی صراحۃً ذکر نہیں کیا نمبر (۱) جب اہل عرب کسی کی عظمت بیان کرتے ہیں تو اس کا نام ذکر نہیں کرتے بلکہ وصف ذکر کرتے ہیں۔ اس لیے ماتن نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت کو مدنظر رکھتے ہوئے نام نامی اسم گرامی ذکر نہیں کیا۔ نمبر (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ نام وہاں ذکر کیا جاتا ہے جہاں التباس کا خطرہ ہو اور افضل الرسل سے بداہۃً آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی مراد ہیں اس لیے نام ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

مشکل الفاظ کی لغوی تحقیق

قولہ والحلبہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔ غرض شارحؒ لغوی تحقیق کرنا ہے۔ حلبہ اس کا حقیقی معنیٰ ہے گھوڑوں کی وہ جماعت جن کو دوڑانے کے لیے جمع کیا جائے لیکن مجازاً حلبہ اس میدان کو کہتے ہیں جس میں گھوڑ دوڑ ہو۔

فائدہ:۔ گھوڑ دوڑ کے میدان کو مضمار سے اس لیے تعبیر کیا کہ اس میدان میں گھوڑے کی تضمیر ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ گھوڑے کو خوب کھلایا جاتا ہے اور میدان میں خوب دوڑایا جاتا ہے اس سے وہ دُبلا ہو کر سبک رفتار ہو جاتا ہے۔ مجلّی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو دوڑ میں پہلے نمبر پر آئے۔ مصلّی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو مجلّی کے پیچھے ہو اور دوسرے نمبر پر آئے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مصلّی مشتق ہے تحریک الصلوین سے اور دوسرے گھوڑے کا سر بھی پہلے گھوڑے کی صلوین کے پیچھے ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو مصلّی کہتے ہیں۔

مجلّیا ومصلّیا کی مرادی تحقیق

قولہ ومعنیٰ ذلک:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔غرض اس عبارت سے یہ ہے کہ اس میں شارحؒ نے ایک سوال کے دو جواب دیے ہیں۔

سوال:۔ متن کی عبارت میں تضاد ہے کیونکہ مجلّیا سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ درود بھیجنے کے میدان میں پہلے نمبر پر آنے والا ہے۔اور مصلّیا سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسرے نمبر پر آنے والا ہے۔اگر پہلے نمبر پر ہے تو دوسرے نمبر پر کیسے؟ اور اگر دوسرے نمبر پر ہے تو پہلے نمبر پر نہیں ہوسکتا۔

جواب(۱):۔ مجلّیا ومصلّیا یہ دونوں کنایہ ہیں۔تکرار صلوٰۃ اور تکثیر صلوٰۃ سے یعنی میں بار بار درود بھیجنے والا ہوں۔

جواب(۲):۔ مجلّیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کے اعتبار سے ہے۔کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تصلیہ میں مقصود اصلی ہیں۔اور مصلّیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل پر درود بھیجنے کے اعتبار سے ہے کیونکہ آل تصلیہ میں تابع ہے مقصود اصلی نہیں ہے۔اور تابع ہمیشہ دوسرے نمبر پر ہوتا ہے۔تو اختلاف حیثیت کی وجہ سے تضاد لازم نہیں آئے گا۔

ثُمَّ لَا يَخْفٰى حُسْنُ مَا فِي قَرَائِنِ الحَمدِ وَالصَّلَاةِ مِن التَّجنِيسِ وَمَا فِي القَرِينَةِ الثَّانِيَةِ مِن الِاستِعَارَةِ بِالكِنَايَةِ وَالتَّخيِيلِ وَالتَّرشِيحِ وَمَا فِي الرَّابِعَةِ مِن التَّمثِيلِ وَإِنَّ تَقدِيمَ المَعمُولَاتِ فِي القَرَائِنِ الثَّلَاثِ الْأَخِيرَةِ لِرِعَايَةِ السَّجعِ وَالِاهتِمَامِ إذ الحَصرُ لَا يُنَاسِبُ المَقَامَ وَإِنَّ انتِصَابَ أَوَّلًا وَثَانِيًا عَلَى الظَّرفِيَّةِ .

وَأَمَّا التَّنوِينُ فِي أَوَّلًا مَعَ أَنَّهُ أَفعَلُ التَّفضِيلِ بِدَلِيلِ الْأُولٰى وَالْأَوَائِلِ كَالفُضلٰى وَالْأَفَاضِلِ فَلِأَنَّهُ هٰهُنَا ظَرفٌ بِمَعنَى قَبلُ وَهُوَ حِينَئِذٍ مُنصَرِفٌ لَا وَصفِيَّةَ لَهُ أَصلًا وَهٰذَا مَعنَى مَا قَالَ فِي الصِّحَاحِ إذَا جَعَلتَهُ صِفَةً لَم تَصرِفهُ تَقُولُ لَقِيتُهُ عَامًا أَوَّلَ وَإِذَا لَم تَجعَلهُ صِفَةً صَرَفتَهُ تَقُولُ لَقِيتُهُ عَامًا أَوَّلًا وَمَعنَاهُ فِي الْأَوَّلِ أَوَّلُ مِن هٰذَا العَامِ وَفِي الثَّانِي قَبلَ هٰذَا العَامِ .

ترجمہ:۔ پھر مخفی نہیں جو کچھ حمد وصلوٰۃ کے جملوں میں حسن وخوبی پائی جاتی ہے۔تجنیس سے اور جو دوسرے جملہ میں استعارہ

مکنیہ ہے اور تخییلیہ ہے اور ترشیحیہ ہے اور جو چوتھے جملے میں تمثیل پائی گئی ہے۔ اور آخری تین جملوں میں معمولات کو مقدم کرنا سجع بندی کی رعایت کرنے اور اہمیت کو ملحوظ رکھنے لئے ہے۔ اس لیے کہ حصر (اس) مقام کے مناسب نہیں ہے۔ اور تحقیق لفظ اولاً اور ثانیاً کو منصوب پڑھنا ظرفیت کی بناء پر ہے اور لیکن اولاً میں تنوین باوجودیکہ یہ افعل التفضیل کا صیغہ ہے اس دلیل کے ساتھ ہے کہ اس کی مونث اولیٰ آتی ہے۔ اور جمع اوائل آتی ہے جس طرح افضل کی مؤنث فضلیٰ اور جمع افاضل آتی ہے۔ پس اس وجہ سے کہ یہاں ظرف ہے اور قبل کے معنی میں ہے اور اس وقت منصرف ہے اس میں وصفیت والا معنیٰ بالکل نہیں پایا جاتا اور یہی مطلب ہے جو صحاح میں کہا ہے کہ جب تو اس (اول) کو صیغہ صفت بنائے تو غیر منصرف پڑھے گا۔ اور تو کہے گا۔ ''لقیته عاماً اوّل'' بغیر تنوین کے ساتھ اور اگر اس کو تو صفت نہ بنائے تو اس کو منصرف پڑھے گا تو کہے گا عاماً اولاً (تنوین کے ساتھ) اور پہلی صورت میں معنیٰ ہوگا ملا میں اس کو اس سے پہلے سال اور دوسری صورت میں معنی ہوگا اس سے پہلے (خواہ پچھلا سال ہو یا اس سے پچھلا)۔

لغوی تحقیق:۔ قرائن جمع ہے قرینہ کی۔ قرینہ وہ شے ہے جو کلام کے مقصود و مراد پر دلالت کرے لیکن یہاں قرینہ سے مجازاً جملہ مراد ہے۔

صنعات بلاغت۔ یعنی تجنیس، تمثیل، استعارات کا بیان

تشریح قولہ ثم لا تخفی:۔ یہ شرح کا عبارت کا پانچواں حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی خوبی بیان فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے اپنی عبارت میں علم بلاغت کی اصطلاحات تجنیس، استعارہ اور تمثیل کو ذکر کیا ہے۔

تجنیس:۔ کہتے ہیں کہ دو لفظوں کا شکل وصورت میں ایک جیسا ہونا لیکن معنیٰ میں مختلف ہونا۔ جیسے یہاں ثانیاً کو دو مرتبہ ذکر فرمایا ہے۔ پہلے ثانیاً سے مراد دوسرا ہے۔ اور دوسرے ثانیاً سے مراد پھیرنے والا ہے۔ اسی طرح مصلیا کو دو مرتبہ ذکر فرمایا۔ پہلے مصلّیا کا معنیٰ ہے درود بھیجنے والا اور دوسرے مصلّیا کا معنیٰ ہے دوسرے نمبر پر آنے والا تو یہ تجنیس ہے۔

استعارہ:۔ اس طرح ہے کہ ماتن نے ثناء کو تشبیہ دی ہے گھوڑے کے ساتھ تو ذکر مشبہ کا مراد بھی مشبہ ہے لیکن وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہے اور گھوڑے کے لوازمات میں سے ہے کہ اس کی لگام ہو تو عنان میں استعارہ تخییلیہ اور گھوڑے کے مناسبات میں سے ہے کہ اس کو موڑا اور پھیرا جائے تو لفظ ثانیاً میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔

تمثیل:۔ کے دو معنیٰ ہیں۔ نمبر ا۔ تشبیہ المرکب بالمرکب یعنی ایک مرکب چیز کو دوسری مرکب چیز کے ساتھ تشبیہ دینا تو اس

ں کے اعتبار سے تمثیل اس طرح ہے کہ ماتن نے صلوٰۃ کو تشبیہ دی ہے۔گھوڑوں کے ساتھ اور اپنے درود بھیجنے کو تشبیہ دی ہے شاہسواروں کے ساتھ لیکن یہ درست نہیں ہے۔کیونکہ مجلّی اور مصلّی سواروں کی صفت نہیں بلکہ گھوڑوں کی صفت ہے۔صحیح معنیٰ تمثیل کا دوسرا ہے۔نمبر۲۔تشبیہ الھیئۃ الحاصلۃ من المرکب بالھیئۃ الحاصلۃ من المرکب الثانی۔یعنی چند ملی جلی چیزوں سے حاصل ہونے والی ہیت کو تشبیہ دینا دوسری چند ملی جلی چیزوں سے حاصل ہونے والی ہیت کے ساتھ کہ تمام مصنفین حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے (کے اعتبار سے) میدان میں دوڑ لگا رہے ہیں۔اور ان سب میں پہلے اور دوسرے نمبر پر آنے والا میں ہوں۔یعنی میں سابق ہوں اور وہ مسبوق ہیں۔جس طرح گھوڑوں کی دوڑ میں بعض گھوڑے سابق اور بعض مسبوق ہوتے ہیں۔

قرائن مذکورہ میں معمولات کو عوامل پر مقدم کرنے کی وجہ

قولہ وان تقدیم المعمولات:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔غرض شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ متن کے تینوں جملوں میں معمول کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے کیونکہ جار مجرور ہمیشہ متعلّق ہوتے ہیں اور متعلق معمول ہوتا ہے۔یہاں پر معمولات کو عاملوں پر مقدم کیا گیا ہے حالانکہ حق یہ ہے کہ عامل کو معمول پر مقدم کیا جائے؟

جواب(۱):۔ یہاں معمولات کو مقدم کیا سجع بندی کی رعایت کرتے ہوئے اور سجع کہتے ہیں کہ ہر جملہ کا آخری حرف ایک جیسا ہو یہاں بھی پہلے جملے کا آخری حرف ,,یا،، ہے پھر دوسرے جملے میں بھی آخرت حرف ,,یا،، ہے۔تیسرے جملے کا آخری حرف بھی یا ہے۔اور چوتھے جملے کا آخری لفظ مصلّیا بھی یا والا ہے۔اگر معمول کو عامل پر مقدم نہ کرتے تو سجع بندی ٹوٹ جاتی۔

جواب(۲):۔ یہاں معمول اہم ہے۔کیونکہ یہ ذات باری تعالیٰ پر دال ہے۔اور عامل ماتن کا اپنا فعل ہے جو کہ غیر اہم ہے۔اس لیے ماتن نے اہم کو غیر اہم پر مقدم کیا۔

قولہ اذ الحصر:۔ اس عبارت میں سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ معمول کو عامل پر مقدم کرنے کی ایک تیسری وجہ بھی ہو سکتی تھی۔یعنی افادہ حصر کیونکہ قاعدہ ہے التقدیم ماحقہ التاخیر یفید الحصر تو اس وجہ کو مصنف نے ذکر کیوں نہیں کیا۔

جواب:۔ یہ مقام مقام حصر نہیں ہے کیونکہ حصر دو وجہ سے ہوتا ہے۔نمبر(۱) نفی اشتراک کے لیے یعنی مخاطب کسی اور کو شریک کر رہا ہو تو اس کے اشتراک کی نفی کرنے کے لیے حصر کیا جاتا ہے مثلاً مخاطب زید کے ساتھ بکر کو بھی قیام میں شریک کر رہا ہے تو

کہا جاتا ہے انما زید قائم کہ صرف زید کھڑا ہے بکر اس کے ساتھ کھڑے ہونے میں شریک نہیں ہے۔ نمبر (۲) نفی قلب کے لیے یعنی مخاطب الٹ سمجھ رہا ہو تو اس کے فہم کی نفی کے لیے حصر کیا جاتا ہے۔ مثلاً مخاطب سمجھ رہا ہو کہ بکر کھڑا ہے تو اس کی اس سمجھ کو باطل کرنے کے لیے حصر کیا جائے گا۔ انما زید قائم کہ زید کھڑا ہے بکر نہیں۔ اور یہاں یہ دونوں مراد نہیں لیے جا سکتے۔ اس لیے کہ مخاطب حمد اور تصلیہ میں نہ کسی کو اللہ کی ذات اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک کر رہا ہے اور نہ ہی الٹ سمجھ رہا ہے۔ لہٰذا یہ مقام مقام حصر نہیں۔ اس لیے تقدیم معمول میں اس کو جواب نہیں بنایا جا سکتا۔

قولہ وان انتصاب اولاً وثانیاً:۔ یہ شرح کی عبارت کا حصہ ہشتم ہے۔ غرض شارحؒ ترکیبی تحقیق کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اولاً وثانیاً دونوں معطوف علیہ اور معطوف ہو کر حامداً سے مفعول فیہ ہیں اس وجہ سے ان کو منصوب پڑھا جائے گا۔

لفظ اوّل کے بارے میں نحاۃ کا اختلاف

قولہ واما التنوین:۔ یہ شرح کی عبارت کا نواں حصہ ہے۔ اس عبارت میں شارحؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔ لیکن سوال کو سمجھنے سے قبل دو فائدوں کا جاننا ضروری ہے فائدہ (۱) لفظ اوّل کے بارے میں اختلاف ہے کوفیوں کے نزدیک یہ اسم تفضیل نہیں ہے بلکہ کوکب کی طرح فوعل کے وزن پر ہے۔ اور اسکی اصل اُوْوَلٌ ہے پھر واؤ کا واؤ میں ادغام کیا تو اوّل ہو گیا اور اس کا ہمزہ اصلی ہے۔

دلیل کوفیین:۔ سبقت لے جانے والے اونٹ کو جمل اوّل اور اونٹنی کو ناقۃ اوّلۃ کہا جاتا ہے معلوم ہوا اسکی مونث اوّلۃ ہے اور اسم تفضیل کی مؤنث اس وزن پر نہیں آتی۔ علامہ زمخشری نے اس کی تصریح کی ہے۔ اور بصریوں کے نزدیک یہ اسم تفضیل ہے۔

دلائل بصریین (۱):۔ اس کی مؤنث فعلیٰ کے وزن پر اور جمع افاعل کے وزن پر آتی ہے جیسا کہ افضل کی مؤنث فضلیٰ اور جمع افاضل آتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ افضل کی طرح یہ بھی اسم تفضیل ہے۔

دلیل (۲):۔ اس کو من کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ بھی اس کے اسم تفضیل ہونے کی دلیل ہے۔

دلیل (۳):۔ اس میں اسم تفضیل کی طرح زیادتی والا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اول الشئ کا معنیٰ اسبق اجزاء الشئ ہے۔

جواب دلیل کوفیین:۔ بصریوں کی طرف سے علامہ رضی نے کوفیوں کی دلیل کا جواب دیا کہ یہ اغلاط العوام کے قبیل سے ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ علامہ زمخشری نے تصریح کی ہے کہ کلام عرب میں جمل اوّل اور ناقۃ اوّلۃ کہا جاتا ہے۔ شارحؒ نے

بصریوں کے مذہب کوترجیح دی ہے۔

فائدہ(۲):۔ پھر بصریوں کے نزدیک اول کی اصل میں اختلاف ہےاورتین قول ہیں (۱)عندالبعض اول اصل میں اوول تھا۔واؤ کوواؤ میں ادغام کردیا تو اوّل ہوگیا(۲)اور عندالبعض اءول تھا۔پھر خلاف قیاس دوسرے ہمزہ کوواؤ سے بدلا اور واؤ کا واؤ میں ادغام کیاتو اوّل ہوگیا(۳)اور عندالبعض اوّل اصل میں اَؤ اَل تھااس میں پہلے قلب مکانی کی تو اَأوَل ہوا پھر دوسرے ہمزہ کوواؤ سے بدلا اور واؤ کا واؤ میں ادغام کیاتو اوّل ہوا۔

لفظ اوّل منصرف ہے یاغیر منصرف؟

سوال:۔ بصریوں کے نزدیک اوّل اسم تفضیل کا صیغہ ہے جووصفیت اوروزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہےاورغیر منصرف پر کسرہ اورتنوین نہیں آتاتو آپ نے اس پرتنوین کیسے پڑھی یوں ہوناچاہیےتھا حامداللہ تعالی اوّلَ وثانیاً۔

جواب:۔ لفظ اوّل کا استعمال دوطریقوں پر ہوتا ہے(۱)بطور صفت کےیعنی ماقبل کے لئے صفت بنتا ہے(۲)بطورظرفیت کےیعنی ماقبل کے لئے ظرف بنتا ہے۔اگراول کا استعمال بطورصفت کے ہویعنی یہ ماقبل کی صفت واقع ہواور ماقبل موصوف ہو عام ازیں کہ موصوف مقدر ہوجیسا کہ یہاں پر ہے یا موصوف کلام میں مذکور ہوتو پھر یہ غیر منصرف ہے وصفیت اوروزن فعل کی وجہ سے اور اگر اس کا استعمال بطورظرفیت ہوتو اس صورت میں اس کے اندر صرف ایک سبب ہے یعنی وزن فعل لہذا اس صورت میں یہ منصرف ہوگا اور یہاں کیونکہ ''قبلُ'' کے معنی میں بطورظرفیت کے استعمال ہورہا ہےتو یہ منصرف ہوااور منصرف پر تنوین آسکتی ہے فلا اعتراض۔

قولہ وھذا المعنیٰ:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ اوّل کوآپ نے جوقبل کے معنی میں کیا ہےاس پرکوئی دلیل بھی ہے یا اپنی مرضی سے یہ کہہ رہے ہو؟

جواب:۔ لغت کی کتاب صحاح میں یہ ضابطہ لکھا ہوا ہے کہ اگر اوّل کو ماقبل کی صفت بنائیں تو یہ غیر منصرف ہوگا جیسے لَقِیْتُہٗ عَامًا اَوَّلَ اس صورۃ میں لفظ اوّل پرتنوین نہیں آئے گی اور معنی ہوگا میں نے اس سے ملاقات کی ایسے سال میں جواس موجودہ سال سے پہلے ہےاور متصل ہےاوراگر ماقبل کی صفت نہ بنائیں تو یہ بطورظرفیت کے استعمال ہوگا اور منصرف ہوگا جیسے لَقِیْتُہٗ عَامًا اَوَّلاً اس صورۃ میں اس پرتنوین آئے گی اور معنی ہوگا میں نے اس سے ملاقات کی موجودہ سال سے پہلے عام ازیں کہ وہ ملاقات والا سال دس سال پہلے کیوں نہ ہو۔

قَولُهُ سَعِدَ جَدُّهُ فِيهِ إِيهَامٌ إذ الجَدُّ البَختُ وَأَبُ الأَبِ .

قَولُهُ وَفَّقَنِي اللَّهُ التَّوفِيقُ جعلُ الأَسبَابِ مُتَوَافِقَةً وَيُعَدَّى بِاللَّامِ وَتعدِيَتُهُ بِالبَاءِ تَسَامُحٌ أَو تَضمِينٌ لِمَعنَى التَّشرِيفِ وَالمُصَنِّفُ كَثِيرًا مَا يَتَسَامَحُ فِي صِلَاتِ الأَفعَالِ مَيلًا مِنهُ إِلَى جَانِبِ المَعنَى .

قَولُهُ وَفُضَّ مِن فَضَضتُ ختمَ الكِتَابِ اَىْ فَتَحتُهُ وَالفَضُّ الكَسرُ بِالتَّفرِيقِ وَاختَتَمتُ الكِتَابَ بَلَغتُ آخِرَهُ وَالخِتَامُ الطِّينُ الَّذِى يُختَمُ بِهِ جَعَلَ الكِتَابَ قَبلَ التَّمَامِ لِاحتِجَابِهِ عَن نَظَرِ الأَنَامِ بِمَنزِلَةِ الشَّيءِ المَختُومِ الَّذِى لَا يُطَّلَعُ عَلَى مَخزُونَاتِهِ وَلَا يُحَاطُ بِمُستَودَعَاتِهِ ثُمَّ جَعَلَ عَرضَهُ عَلَى الطَّالِبِينَ بَعدَ الِاختِتَامِ وَعَدَمَ مَنعِهِم عَن مُطَالَعَتِهِ بَعدَ التَّمَامِ بِمَنزِلَةِ فَضِّ الخِتَامِ .قَولُهُ مُؤَسَّسَةً عَلَى قَوَاعِدِ المَعقُولِ أَى مُبَيَّنَةٌ عَلَى الوُجُوهِ وَالشَّرَائِطِ المَذكُورَةِ فِي عِلمِ المِيزَانِ لَا كَمَا هُوَ دَأبُ قُدَمَاءِ المَشَايِخِ مِن الِاقتِصَارِ عَلَى حُصُولِ المَقصُودِ .

قَولُهُ وَتَرتِيبِ أَنِيقٍ أَى : حَسَنٍ مُعجِبٍ يُرِيدُ بِهِ بَعضَ مَا تَصَرَّفَ فِيهِ مِنَ التَّقدِيمِ وَالتَّأخِيرِ فِي المَبَاحِثِ وَالأَبوَابِ عَلَى الوَجهِ الأَحسَنِ الأَلِيقِ وَالصَّوَابُ لَم يَسبِقنِي إِلَى مِثلِهِ ـ سَبَقتُ العَالَمِينَ إِلَى المَعَالِي .

قَولُهُ لَم تَبلُغ صِفَةُ تَدقِيقَاتٍ وَالعَائِدُ مَحذُوفٌ أَى لَم يَبلُغهَا فُرسَانُ عِلمِ الأُصُولِ إِلَى هَذِهِ الغَايَةِ مِن الزَّمَانِ أَوِ المُرَادُ لَم يَصِل فُرسَانُ هَذَا العِلمِ إِلَى تِلكَ الغَايَةِ مِنَ التَّدقِيقِ فَيَكُونُ مِن وَضعِ الظَّاهِرِ مَوضِعَ الضَّمِيرِ وَتَعدِيَةُ البُلُوغِ بِإِلَى لِجَعلِهِ بِمَعنَى الوُصُولِ وَالِانتِهَاءِ .

قَولُهُ سَمَّيتُ هَذَا الكِتَابَ جَوَابٌ لَمَّا وَضَعَ إِسمَ الإِشَارَةِ مَوضِعَ الضَّمِيرِ لِكَمَالِ العِنَايَةِ بِتَمييزِهِ فَإِن قُلتَ : لَمَّا لِثُبُوتِ الثَّانِي لِثُبُوتِ الأَوَّلِ فَيَقتَضِي سَبَبِيَّةَ

مَـا ذَكَـرَهُ بَـعْـدَ لَـمَّـا لِتَسـمِيَةِ هَـذَا الكِتَابِ بِالتَّوضِيحِ فَمَا وَجهُهُ قُلتُ : وَجهُهُ أَنَّ الـضَّـمِيرَ فِـي إِتـمَامِهِ لِلشَّرحِ المَذكُورِ المَوصُوفِ بِأَنَّهُ شَرحٌ لِمُشكِلَاتِ التَّنقِيحِ وَفَتـحٌ لِمُغلَقَاتِهِ وَإِتمَامُ مِثلِ هَذَا الشَّرحِ مَعَ اشتِمَالِهِ عَلَى الأُمُورِ المَذكُورَةِ يَصلُحُ سَبَبًا لِتَسمِيَتِهِ بِالتَّوضِيحِ فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنقِيحِ

ترجمہ:۔ قولہ سعد جدہ اس میں ایہام ہے۔ اس لیے کہ جد کا معنیٰ بخت اور نصیبہ بھی ہے اور دادا بھی ہے۔ قولہ وفقنی توفیق اسباب کو مطلوب اور مقصود کے موافق کرنا ہے۔ اور توفیق کو متعدی کیا جاتا ہے۔ لام کے ساتھ اور اس کو ,,با،، کے ساتھ متعدی کرنا تسامح ہے۔ یا تشریف کے معنیٰ میں تضمین ہے۔ اور مصنفین افعال کے صلات ذکر کرنے میں کثرت سے تسامح کرتے ہیں۔ معنیٰ ومقصود کی طرف متوجہ ہونے کی وجہ سے (مصنفین کی توجہ معنیٰ ومقصود کی طرف ہوتی ہے وہ الفاظ کی پرواہ نہیں کرتے) قولہ وفض یہ فضضت ختم الکتاب سے ماخوذ ہے یعنی میں نے کتاب کی مہر کو کھول دیا۔ اور توڑ دیا,, فض،، لغوی معنیٰ کسی شی کے ٹکڑے کرنا۔ اور اختتمت الکتاب کا معنیٰ ہے میں کتاب کے آخر تک پہنچا (اختتام بمعنیٰ آخر تک پہنچنا)۔ ختام وہ مٹی ہے جس کے ساتھ مہر لگائی جاتی ہے۔ بنایا ہے مصنف نے اپنی کتاب کو مکمل ہونے سے پہلے بوجہ اس کے چھپی ہوئی ہونے کے لوگوں کی نظروں سے بمنزلہ اس چیز کے ہے جس پر مہر لگائی گئی ہو۔ جس کے خزانوں پر اطلاع نہ پائی جاسکتی ہو۔ اور اس کے اندر ودیعت شدہ اشیاء کا احاطہ نہ کیا جاسکتا ہو۔ پھر بنایا مصنف نے اس کتاب کے طلبہ پر پیش کرنے کو کتاب کے ختم ہونے کے بعد اور طلبہ کو اس کے مطالعہ سے نہ روکنے کو مکمل ہونے کے بعد بمنزل مہر توڑنے کے۔

قولہ مؤسسۃ علیٰ قواعد المعقول یعنی وہ تعریفات اور دلائل بیان کیے گئے ہیں ایسے طرق پر اور شرائط پر جو علم میزان میں مذکور ہیں۔ نہ اس طرح جیسا کہ قدیم مشائخ کا طریقہ ہے مقصود کے حصول پر اکتفاء کرنے کا۔

قولہ وترتیب انیق یعنی ایسی ترتیب کے ساتھ جو خوبصورت ہے۔ تعجب میں ڈالنے والی ہے۔ اور مصنف ارادہ رکھتے ہیں اس ترتیب کے ذریعے بعض ایسی چیزوں (نکات) کا جن کا تصرف اس نے اس (کتاب) کے مباحث اور ابواب میں انتہائی خوبصورت اور لائق ترین طریق پر تقدیم وتاخیر کر کے کیا ہے اور درست لم یسبقنی الی مثلہ تھا۔ (یسبقنی کا صلہ الیٰ ذکر کرنا چاہیے تھا نہ کہ علیٰ) (جیسا کہ شاعر نے صلہ الیٰ ذکر کرتے ہوئے کہا) سبقت العالمین الی المعالی کہ میں سبقت لے گیا جہان والوں پر قولہ لم تبلغ یہ تدقیقات کی صفت ہے۔ اور راجع (ضمیر) محذوف ہے۔ اصل میں لم یبلغھا فرسان علم الاصول الیٰ هذه الغاية من الزمان ہے یا اصل میں تھا لم يصل فرسان هذا العلم الیٰ تلک الغاية من التدقيق۔ تو اسم ظاہر کو

ضمیر کی جگہ رکھنے کے قبیل سے ہوگا۔اور بلوغ کو الٰی کے ذریعہ متعدی کرنا وصول اور انتہا کے معنیٰ میں کرتے ہوئے ہے۔قولہ سمیت ھذا الکتاب لما کا جواب ہے۔رکھ دیا مصنف نے اسم اشارہ کو اسم ضمیر کی جگہ اس کتاب کے امتیاز کے ساتھ کامل قصد کی وجہ سے پس اگر تو کہے لما ثبوت ثانی (جملہ) کے لیے ہے ثبوت اول کی وجہ سے پس یہ تقاضا کرتا ہے۔جو کچھ لما کے بعد ذکر کیا گیا ہے۔یہ سبب ہے کتاب کے توضیح نام رکھنے کا پس اس کی کیا توجیہ ہے۔میں جواب میں کہوں گا کہ اس کی توجیہ (جواب) یہ ہے کہ اتمامہ میں ضمیر شرح مذکور کی طرف راجع ہے۔جو موصوف ہے۔اس کے ساتھ کہ اس میں تنقیح کی مشکلات کی وضاحت کی گئی ہے۔اور اس کے بند دروازوں کو کھولا گیا ہے۔اور اس جیسی شرح کا مکمل ہونا ساتھ مشتمل ہونے اس کے امور مذکورہ پر صلاحیت رکھتا ہے سبب بننے کا توضیح فی حل غوامض التنقیح نام رکھنے کے لیے۔

لغوی تحقیق:۔ یتسامح تسامح سے مشتق ہے۔باب تفاعل سے تسامح کہتے ہیں۔کسی لفظ کو غیر حقیقت میں بغیر قصد و قرینہ کے استعمال کرنا۔داب عادت اور شان،عنایۃ،مراد لینا۔

صنعتِ ایہام کا بیان

تشریح قولہ سعد جدہ:۔ اس عبارت میں متن کی خوبی بیان کرتے ہوئے شارحؒ۔فرماتے ہیں۔کہ سعد جدہ میں صنعت ایہام ہے۔

ایہام:۔ کہتے ہیں ایک لفظ کے دو معانی ہوں ایک معنیٰ قریب الی الفہم ہو اور دوسرا معنیٰ بعید عن الفہم ہو۔متکلم بعیدی معنیٰ مراد لے۔اور مخاطب قریبی سمجھے۔اور اس کو توریہ بھی کہتے ہیں۔یہاں ,,جد،، کے دو معنیٰ ہیں۔ایک قریب الی الفہم اور وہ دادا ہے۔دوسرا معنیٰ بعید عن الفہم ہے اور وہ ہے نصیبہ۔یہاں مخاطب قریبی معنیٰ سمجھتا ہے۔اور متکلم نے بعیدی معنیٰ مراد لیا۔

سوال:۔ جد کے تو دونوں معنیٰ برابر استعمال ہوتے ہیں۔یہاں کوئی قریب الی الفہم یا بعید عن الفہم نہیں۔

جواب(۱):۔ یہاں پیچھے ابن تاج الشریعہ کا ذکر ہے تو یہ قرینہ ہے اس بات پر کہ جد سے مراد دادا ہے۔تو دادا والے معنیٰ کے قریب الی الفہم ہونے پر قرینہ موجود ہے۔

جواب(۲):۔ عند البعض ایہام کہتے ہیں لفظ کا دو معنوں میں استعمال ہونا اور ان میں سے کوئی ایک معنیٰ مراد لیا جائے چاہے کوئی معنیٰ قریب الی الفہم ہو یا بعید عن الفہم تو اس معنیٰ کے اعتبار سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

قولہ وفقنی اللہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔غرض شارحؒ اس عبارت میں توفیق کا معنیٰ لغوی بیان کرنا ہے۔ ,,توفیق،، کہتے ہیں اسباب کو مطلوب کے موافق کرنا۔آ گے عام ہے۔کہ مطلوب خیر ہو یا شر ہو۔اور اصطلاح شریعت میں توفیق کہتے ہیں۔جعل الاسباب موافقۃ لمطلوب الخیر یعنی اسباب کو مطلوب خیر کے موافق کرنا۔

قولہ یودی:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔غرض شارحؒ اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔سوال سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ تسامح کہتے ہیں لفظ کو غیر حقیقت میں استعمال کرنا بغیر کسی لفظی اور معنوی قرینہ کے اور اس کا ارتکاب معیوب سمجھا جاتا ہے۔

سوال:۔ توفیق کا صلہ ''با'' نہیں آتا بلکہ ''لام'' آتا ہے۔ماتن نے وفقنی اللہ بتالیف میں با کے ساتھ وفقنی کو متعدی کیا ہے۔ یہ درست نہیں۔تو شارحؒ نے اس کے دو جواب دیے ہیں۔

جواب(۱):۔ مصنف سے تسامح ہوا ہے۔او تضمین لمعنی التشریف۔اس عبارت میں دوسرا جواب دیا ہے۔لیکن جواب کو سمجھنے سے قبل ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ

تضمین کی تعریف

تضمین کہتے ہیں ایک فعل کو ذکر کیا جائے اور اس سے حقیقی معنیٰ مراد لیا جائے۔لیکن ساتھ ساتھ تبعاً دوسرے فعل کے معنیٰ کا بھی لحاظ کیا جائے اس کے متعلقات میں سے کسی کو ذکر کرنے کے ساتھ مثلاً احمد الیک میں احمد کو ذکر کیا گیا ہے۔اس سے حمد کا حقیقی معنیٰ مراد لیا گیا ہے۔لیکن ساتھ ساتھ انھاء کے معنیٰ کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے۔اور اس پر دلالت اس طرح ہوئی کہ انھاء کے متعلقات میں سے الی کو حمد کے بعد ذکر کیا ہے۔تو اس کا معنیٰ ہوگا۔کہ انھی الیک الحمد۔تو اب فعل مذکور کو اصل بنایا جاتا ہے۔اور فعل محذوف کے اسم فاعل کو اس سے حال بنایا جاتا ہے۔جیسے ولتکبر وا اللہ علی ماھدا کم اصل میں تھا۔ولتکبر وا اللہ حامدین علی ماھدا کم۔یعنی فعل محذوف کے اسم فاعل حامدین کو فعل مذکور ولتکبر وا سے حال بنایا گیا ہے۔اور کبھی فعل محذوف کو اصل بنایا جاتا ہے۔اور فعل مذکور کے اسم فاعل کو اس سے حال بنایا جاتا ہے جیسے ,,یومنون بالغیب،، اصل میں تھا یعترفون بالغیب مومنین۔اب جواب سمجھیں۔

جواب(۲):۔ یہ ہے کہ یہاں تضمین ہوئی ہے کہ وفق کو شرف کے معنیٰ میں کیا اور اس کے اسم فاعل کو اس سے حال بنایا۔ تقدیر عبارت ہوگی ۔ وفقنی اللہ مشرفاً بتالیف ہذا الکتاب خلاصہ یہ ہے کہ باصلہ شرف کا ہے۔اور اس کا صلہ ,,با،، آ سکتا ہے۔

قولہ والمصنف:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے۔غرض شارحؒ ایک سوال کا مقدر جواب ہے۔

سوال:۔ جب ماتن کی اس کلام کو تضمین پر محمول کیا جا سکتا ہے تو پھر شارحؒ نے اس کو تسامح کی طرف منسوب کیوں کیا؟ جبکہ تسامح ایک قسم کا عیب ہے تو مصنف کی طرف عیب کی نسبت کیوں کی؟

جواب:۔ مصنفین کی عادت کو دیکھتے ہوئے ان کی طرف تسامح کی نسبت کی ہے۔ مصنفین اکثر اوقات عبارت میں تسامح کرتے رہتے ہیں۔کہ فعل کے صلات کو غلط ذکر کر دیتے ہیں کیونکہ ان کا (ماتن کا) مطمح نظر معانی ہیں۔الفاظ نہیں۔خلاصہ یہ ہے کہ ان تمام جگہوں کو تضمین پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔تو اس لیے شک پیدا ہو گیا کہ یہاں تسامح ہوا ہے۔

فائدہ:۔ لیکن شارحؒ کا یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ علامہ ابن جنی کہتے ہیں کہ تضمین کا باب عرب میں اتنا وسیع ہے۔کہ اگر میں ان کو اکٹھا کروں۔تو کئی کتابیں بن جائیں تو جہاں افعال کے صلات میں بظاہر تسامح نظر آتا ہے۔ان عبارتوں کو تضمین پر محمول کیا جا سکتا ہے۔لہٰذا مصنف کی طرف تسامح کی نسبت کرنے میں خود شارحؒ سے تسامح ہوا ہے۔

قولہ وفض:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔اس میں شارحؒ نے لغوی تحقیق بیان کی ہے۔فض۔یفض فضاً اس کا معنی ہے کاٹنا یا توڑنا وغیرہ۔اختتام کہتے ہیں کسی شئی کے آخر تک پہنچنا اور ختام کہتے ہیں اس مٹی کو جس سے مہر (لاک) لگائی جاتی ہے۔

کتاب کی خط مختوم سے تشبیہ

قولہ جعل الکتاب:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔غرض شارحؒ متن کی خوبی بیان کرنا ہے۔اس عبارت میں مصنف نے اپنی کتاب کو مکمل ہونے سے پہلے چھپی ہوئی چیز کے ساتھ اور اس چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس پر مہر لگا دی گئی ہو اور اس کے اندر نکات پر کوئی مطلع نہ ہو سکا ہو اور کتاب کے اختتام کے بعد طلبہ پر پیش کرنے کو مہر توڑنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔لیکن شارحؒ کی یہ تقریر دو وجہ سے درست نہیں۔نمبر ا۔ایک تو اس وجہ سے کہ شارحؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ماتن نے کتاب کو طلبہ پر پیش کرنے کو فض ختام کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔حالانکہ ماتن کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس اختتام کو فض ختام سے تشبیہ دی۔وجہ نمبر ۲۔یہ ہے لما تیسر اتمامہ سے لے کر ماتن نے کئی جملوں کا جو عطف ڈالا ہے۔یہ سب مقدم ہیں۔اور

سمیت ھٰذا الکتاب بالتوضیح یہ تالی ہے۔اور جب مقدم متعدد ہوں تو اس کا ہر ہر جزو تالی میں مؤثر ہوتا ہے۔اب اگر یہ معنیٰ مراد لیا جائے۔جو شارحؒ نے بیان کیا ہے تو اس سے لازم آئے گا۔کہ اس کتاب کو طلباء پر پیش کرنا سبب ہے اس کا توضیح نام رکھنے کے لیے حالانکہ ''نفس اختتام کتاب'' کو تسمیہ بالتوضیح کا سبب بنایا جا سکتا ہے۔اور عرض علی الطلبہ کو سبب نہیں بنایا جا سکتا۔کیونکہ مشہور و متعارف یہ ہے کہ کتاب کا نام پہلے رکھا جاتا ہے۔طلبہ پر پیش بعد میں کیا جاتا ہے۔

قولہ مؤسسۃ۔اس عبارت میں شارحؒ نے توضیح متن کو بیان کیا ہے۔اور ضمناً ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔متن کے اندر ہے مؤسسۃ علیٰ قواعد الاصول یعنی اس علم کی بنیاد علم منطق کے قواعد پر رکھی گئی ہے۔اور علم منطق کے قواعد اصول فقہ کے لیے اصول و بنیاد کے درجہ میں ہیں۔حالانکہ یہ درست نہیں؟

جواب:۔مؤسسۃ کے دو معنیٰ ہیں۔ا۔مبنیۃ بتقدم النون یعنی جس کی بنیاد رکھی جائے۔۲۔مبیّنۃ بتقدم الیاء جس کی وضاحت کی جائے۔اور یہاں دوسرا معنیٰ مراد ہے۔لہٰذا فلا اعتراض علیہ۔اور توضیح بالمتن یہ ہے کہ مصنف اس عبارت میں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ میری کتاب مشائخ کے طریقے کی طرح نہیں ہے کہ جس میں صرف مقصود پر اکتفاء کیا گیا ہو۔

قولہ وترتیب انیق:۔یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔غرض شارحؒ توضیح متن کو بیان کرنا ہے کہ ترتیب انیق کا معنیٰ ہے۔عمدہ ترتیب یعنی مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب میں ابواب اور مباحث کی ایسی تقدیم وتاخیر کی ہے۔جو خوبصورت اور تعجب میں ڈالنے والی ہے۔

کیا سبقت کا صلہ علیٰ بن سکتا ہے؟

قولہ والصواب:۔یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے۔اس میں شارحؒ نے ماتن پر اعتراض کیا ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ سبقت کا صلہ علیٰ نہیں آتا بلکہ الیٰ آتا ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ''سبقت العالمین الی المعالی'' کہ میں سبقت لے گیا جہاں والوں سے بلندیوں کی طرف تو شاعر نے سبقت کا صلہ الیٰ ذکر کیا ہے۔نہ کہ علیٰ لیکن مصنف نے صلہ علیٰ ذکر کیا ہے۔تو یہ خلاف ضابطہ ہے۔

جواب اول:۔شارحؒ کا والصواب کہنا درست نہیں۔کیونکہ صواب غلط کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔تو اس کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں۔جانب مخالف کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے۔اور یہاں توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہاں تضمین ہوئی کہ یہ غلب یا وقف یا اطلع کو متضمن ہو۔اور ان سب کا صلہ علیٰ آ سکتا ہے۔

جواب الجواب:۔ لیکن شارحؒ نے بعض حواشی کے اندر اس کا جواب دیا ہے۔ کہ میں نے یہ اعتراض معنی لغوی کے اعتبار سے کیا ہے۔ تضمین کے اعتبار سے نہیں کیا۔ یعنی معنیٰ لغوی کے اعتبار سے صواب اور درست یہ ہے کہ اس کا صلہ الی ذکر کیا جائے نہ کہ معنیٰ مجازی اور تضمین کے اعتبار سے۔ فلا اعتراض علیہ۔

جواب ثانی:۔ اصل اعتراض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ شارحؒ کا اس شاعر کے قول سے استدلال درست نہیں کیونکہ یہ اہل عجم میں سے ہے۔ نیز یہ قرآن کے بھی خلاف ہے کیونکہ قرآن میں سبقت کا صلہ علیٰ استعمال ہوا ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ و ما نحن بمسبوقین علیٰ ان نبدّل امثالکم۔

قولہ ولم تبلغ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ غرض شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ قاعدہ وضابطہ ہے جب جملہ صفت بن رہا ہو تو اس کے اندر عائد (ضمیر) کا ہونا ضروری ہے جو موصوف کی طرف لوٹے یا اس جملہ کے اندر موصوف کے جز کا پایا جانا ضروری ہے۔ یہاں لم تبلغ تدقیقات کی صفت ہے اور اس کے اندر کوئی ضمیر موجود نہیں جو تدقیقات کی طرف راجع ہو؟

جواب:۔ یہاں ضمیر محذوف ہے کیونکہ ضمیر کا لفظوں میں موجود ہونا کوئی ضروری نہیں۔ اصل میں تھا لم تبلغھا اس صورت میں لفظ امد سے مراد انتہا ہوگی۔ معنیٰ ہوگا نہیں پہنچا ان تدقیقات تک اس علم کے شاہسواروں میں سے کوئی ایک اس زمانہ کی انتہا تک یا ضمیر تو محذوف نہیں لیکن امد سے مراد تدقیق ہے تو اس صورت میں موصوف کا ایک جز وصفت میں پایا گیا۔ معنیٰ ہوگا نہیں پہنچا اس علم کے شاہسواروں میں سے کوئی ایک اس تدقیق تک۔

قولہ وتعدیۃ البلوغ:۔ یہ عبارت کا آخری حصہ ہے۔ غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے لم تبلغ الیٰ ھذہ الامد میں بلوغ کو الیٰ کے ساتھ متعدی کیا ہے۔ حالانکہ بلوغ کا صلہ الیٰ نہیں آتا۔

جواب:۔ یہاں تضمین ہے بلوغ بمعنیٰ وصول وانتہا کے ہے اور وصول وانتہا کا صلہ الیٰ آسکتا ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ لم یبلغ واصلا الیٰ ھذا الامد۔

قولہ سمّیت ھٰذا الکتاب:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ غرض شارحؒ ترکیبی تحقیق کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ فرماتے ہیں۔ سمّیت ھذا الکتاب جزاء ہے۔ اور لما تیسر اس کی شرط ہے۔ معنیٰ یہ ہوگا کہ جب اس کتاب کا مکمل ہونا آسان ہو

گیا تو میں نے اس کا نام توضیح فی حل غوامض التنقیح رکھا لیکن یہ تفصیل اس نسخہ کے مطابق ہے جس میں سمیت سے پہلے حرف واؤ نہیں اور بعض نسخوں میں واؤ ہے تو اس نسخہ کے مطابق یہ وسمیت معطوف ہوگا جعلتہ عراضۃ پر اور جعلتہ جواب لما ہوگا اور شرط کی جزا ہوگی۔

اسم اشارہ کو ضمیر کی جگہ ذکر کرنا

وضع اسم الاشارہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ دفع دخل مقدر ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ شارحؒ نے سمیت ھذا الکتاب میں اسم اشارہ ذکر کیا۔ ضمیر کو ذکر کیوں نہیں کیا حالانکہ یہ موضع موضع ضمیر ہے کیونکہ عام طور پر اگر ایک مرتبہ اسم ظاہر ذکر کر دیا جائے تو پھر اس کی طرف ضمیر لوٹائی جاتی ہے۔

جواب(ا):۔ اسم اشارہ سے زیادہ امتیاز حاصل ہوتا ہے بنسبت ضمیر کے کیونکہ اسم اشارہ سے معیّن اور محسوس چیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہ ذات وصفات دونوں پر دلالت کرتا ہے اور ضمیر صرف ذات پر دلالت کرتی ہے تو مصنف نے کتاب کی عظمت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے اسم اشارہ ذکر کیا۔ گویا کہ یہ کتاب فن کی تمام کتابوں میں ممتاز ہے۔

قولہ فان قلت:۔ فان قلت سے سوال قلت سے جواب۔

سوال:۔ سوال کا حاصل یہ ہے کہ لما کے بعد ایک شرط اور ایک جزاء ہوتی ہے۔ اور لما جزاء کے ثبوت کے لیے آتا ہے شرط کے ثبوت کی وجہ سے تو اب یہاں لما کی شرط اتمام ہے۔ اور جزاء سمیت ھذا الکتاب معنیً ہوگا۔ اس کا پورا ہونا تسمیہ بالتوضیح کے لیے سبب ہے حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ کتاب کا تمام ہونا توضیح نام رکھنے کے لئے سبب بن جائے؟

جواب:۔ کا حاصل یہ ہے کہ اتمامہ میں ضمیر مطلقا کتاب کی طرف نہیں لوٹ رہی ہے بلکہ اس کتاب (شرح) کی طرف ضمیر لوٹ رہی ہے جو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہے جن میں تنقیح کی مشکلات کو واضح کیا گیا ہے۔ اور ان کو کھول دیا گیا ہے۔ اور ایسی کتاب کا پورا ہونا تسمیہ بالتوضیح کے لیے سبب بن سکتا ہے۔

سوال:۔ ضمیر صرف ذات پر دلالت کرتی ہے اوصاف پر نہیں تو آپ نے اس کتاب کے اوصاف کیسے مراد لے لئے؟

جواب:۔ اوصاف ضمیر کی وجہ سے سمجھ میں نہیں آئے بلکہ قرینہ مقام کی وجہ سے سمجھ میں آئے ہیں۔ فلا اعتراض علیہ۔

خطبہ تنقیح مع التوضیح

بِسْــمِ اللهِ الـرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ إِلَيهِ يَصعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ افتَتَحَ بِالضَّمِيرِ قَبلَ الـذِّكـرِ لِيَـدُلَّ عَـلَـى حُـضُـورِهِ فِـى الذِّهنِ فَإِنَّ ذِكرَ اللّٰهِ تَعَالَى كَيفَ لَا يَكُونُ فِى الـذِّهـنِ سِيِّمَا عِندَ اِفتِتَاحِ الكَلَامِ كَقَولِهِ تَعَالَى وَبِالحَقِّ أَنزَلنَاهُ وَبِالحَقِّ نَزَلَ وَقَولِهِ تـعـالـىٰ إِنَّـهُ لَـقُرآنٌ كَرِيمٌ وَقَولُهُ الطَّيِّبُ صِفَةُ الكَلِمِ .وَالكَلِمُ إن كَانَ جمعًا وَكُلُّ جَـمـعٍ يُفَرَّقُ بَينَهُ وَبَينَ وَاحِدِهِ بِالتَّاءِ يَجُوزُ فِى وَصفِهِ التَّذكِيرُ وَالتَّأنِيثُ نَحوُ نَخلٍ خَـاوِيَةٍ وَنَخْلٍ مُنقَعِرٍ مِـن مَـحَـامِدَ لِأُصُولِهَا مِن مَشَارِعِ الشَّرعِ مَاءٌ وَلِفُرُوعِهَا مِن قَبُولِ القَبُولِ نَمَاءٌ القَبُولُ الأَوَّلُ رِيحُ الصَّبَا عَلَى أَن جَعَلَ أُصُولَ الشَّرِيعَةِ مُـمَهَّـدَةَ الـمَبَـانِى وَفُرُوعَهَا رَقِيقَةَ الحَوَاشِى أى لَـطِيـفَةَ الأَطرَافِ وَالجَوَانِبِ وَدَقِيقَةَ المَعَانِى بَـنـى عَلَى أَربَعَةِ أَركَانٍ قَصرَ الأَحكَامِ وَأَحكَمَهُ بِالمُحكَمَاتِ غَـايَةَ الإِحـكَـامِ وَجَـعَـلَ المُتَشَابِهَاتِ مَقصُورَاتِ خِيَامِ الاستِتَارِ ابتِلَاءً لِقُلُوبِ الرَّاسِخِينَ فَـإِنَّ إِنـزَالَ الـمُتَشَـابِهَـاتِ عَـلَى مَذهَبِنَا وَهُوَ الوَقفُ اللَّازِمُ عَلَى قَوله تَـعَالَى وَمَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ لِابتِلَاءِ الرَّاسِخِينَ فِى العِلمِ بِكَبحِ عَنَانِ ذِهنِهِم عَن التَّـفَـكُّـرِ فِيهَا وَالوُصُولِ إِلىٰ مَا يَشتَاقُونَ إِلَيهِ مِن العِلمِ بِالأَسرَارِ الَّتِى أَودَعَهَا فِيهَا وَلَـم يُـظهِـر أَحَـدًا مِـن خَلقِهِ عَلَيهَا وَالـنُّـصُـوصَ مَـنَـصَّةَ عَرَايِـسِ أَبكَارِ أَفكَارِ المُتَفَكِّرِينَ مَـنَـصَّةُ الـعَرُوسِ مَكَانٌ يُرفَعُ العَرُوسُ عَلَيهِ لِلجِلوَةِ وَكَشَفَ القِنَاعَ عَـن جَـمَالِ مُجمَلَاتِ كِتَابِهِ بِسُنَّةِ نَبِيِّهِ المُصطَفٰى وَفَصلِ خِطَابِهِ أَى الخِطَابِ الفَاصِلِ بَينَ الحَقِّ وَالبَاطِلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصحَابِهِ مَا رَفَعَ أَعلَامَ الدِّينِ بِإِجمَاعِ المُجتَهِدِينَ وَوَضَعَ مَعَالِمَ العِلمِ عَلَى مَسَالِكِ المُعتَبِرِينَ أَرَادَ بِـمَـعَـالِمِ العِلمِ العِلَلَ الَّتِى يَعلَمُ القَايِسُ بِهَا الحُكمَ فِى المَقِيسِ وَأَرَادَ بِالمُعتَبِرِينَ بِـكَـسـرِ الـبَـاءِ الـقَـايِسِين وَمَسَالِكُهُم هِىَ مَوَاقِعُ سُلُوكِهِم بِأَقدَامِ الفِكرِ مِن مَوَارِدِ

النُّصُوصِ إِلَى الأَحكَامِ الثَّابِتَةِ فِي الفُرُوعِ فَمَبدَأُ سُلُوكِهِم هُوَ لَفظُ النَّصِّ فَيَعبُرُونَ مِنهُ إِلَى مَعَانِيهِ اللُّغَوِيَّةِ الظَّاهِرَةِ ثُمَّ مِنهَا إِلَى مَعَانِيهِ الشَّرعِيَّةِ البَاطِنَةِ فَيَجِدُونَ فِيهَا عَلَامَاتٍ وَأَمَارَاتٍ وَضَعَهَا الشَّارِعُ لِيَهتَدُوا بِهَا إِلَى مَقَاصِدِهِم وَلَمَّا قَالَ بَنَى عَلَى أَربَعَةِ أَركَانٍ قَصرَ الأَحكَامِ ذَكَرَ الأَركَانَ الأَربَعَةَ وَهِيَ الكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالإِجمَاعُ وَالقِيَاسُ عَلَى الوَجهِ الَّذِي بَنَى الشَّارِعُ قَصرَ الأَحكَامِ عَلَيهَا .

ترجمہ خطبہ تنقیح:۔ اور اسی کی طرف چڑھتے ہیں پاکیزہ کلمے جو حاصل ہونے والے ہیں تعریفوں سے کہ ان کے اصول کے لیے شریعت کے تالابوں سے پانی ہے اور ان کے فروع کے لیے قبولیت کی بادصباء سے بڑھنا ہے اس بناء پر کہ بنایا اللہ تعالیٰ نے شریعت کو مضبوط بنیاد والا اور فروع کو باریک اطراف والا، باریک معنیٰ والا، بنیاد رکھی چار ارکان پر احکام کے محل کی اور مضبوط کیا اس کو محکمات کے ساتھ انتہائی مضبوط کرنا اور بنایا متشابہات کو پوشیدہ خیموں میں بند راسخین (فی العلم) کے دلوں کو آزمانے کے لیے۔ اور بنایا نصوص کو فکر کرنے والوں کی نئی نئی فکروں کی دلہنوں کے لیے جلوہ گاہ اور کھول دیا اس کتاب کے مجملات کے حسن سے پردے کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ساتھ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فصل خطاب (عمدہ خطاب) کے ساتھ رحمت بھیجے اللہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد پر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضوان اللہ علیہم اجمعین پر جب تک دین کے جھنڈے بلند ہوں مجتہدین کے اجماع کے ساتھ اور رکھ دیا۔ علم کے نشانات کو قیاس کرنے والوں کی راہوں پر۔

ترکیب:۔ من محامد یہ جمع ہے محمد کی یہ یا تو ظرف مکان ہے اور من بیانیہ ہے معنیٰ ہوگا اس کی طرف چڑھتے ہیں پاکیزہ کلمے جو کہ جمیع محامد کے محل ہیں۔ یا یہ مصدر میمی بمنی للفاعل ہے۔ یعنی حامدین کے معنیٰ میں ہے معنیٰ یہ ہوگا اس کی طرف چڑھتے ہیں پاکیزہ کلمے اس حال میں کہ حاصل ہونے والے ہیں حامدین سے۔

تشریح۔سوال:۔ مصنف نے یہاں محامد کا صیغہ ذکر کیا ہے۔ کوئی دوسرا صیغہ بھی ذکر کر سکتے تھے۔ اس میں کیا نکتہ ہے۔

جواب:۔ ضابطہ ہے کہ زیادتی الفاظ زیادتی معنیٰ وزیادتی کمال پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے محامد کا صیغہ ذکر کیا۔ اس کے علاوہ حمد وغیرہ کو ذکر نہیں کیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مرادی تحقیق

مشارع الشرع:۔ اس میں شرع کو پانی سے تشبیہ دی۔ اور طلباء کے ذہنوں کو شریعت کے تالابوں پر وارد ہونے والے پیاسوں کے ساتھ تشبیہ دی۔ علی ان جعل اصول الشرعیہ۔ اول شریعت سے مراد اصول فقہ ہیں۔ ممھدۃ تمہید سے ہے۔ اس کا معنیٰ ہے سیدھا کرنا۔ مبانی میں کل تین احتمال ہیں۔ اس سے مراد اصول فقہ کے اصل مسائل ہیں۔ اور فروع سے مراد وہ تعریفات اور احکام ہیں جو اصل مسائل کے ساتھ متعلق ہیں۔ نمبر۲۔ مبانی سے مراد دلائل کلیہ اور فروع سے مراد احکام جزئیہ۔ نمبر۳۔ مبانی سے مراد اس فن میں لکھے جانے والے متون ہیں اور فروع سے مراد شروح وحواشی ہیں۔

دقیقۃ المعانی: یہ کنایہ ہے غموض وخفاء سے کہ یہ صرف اذکیاء کو سمجھ میں آسکتے ہیں۔

محکمات: سے مراد وہ نصوص ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل اور خصوص ونسخ کا احتمال باقی نہ ہو۔

توضیح کا ترجمہ:۔ شروع کیا ضمیر کے ساتھ مرجع کو ذکر کرنے سے پہلے تاکہ دلالت کرے اس (اللہ) کے حاضر ہونے پر ذہن میں پس تحقیق اللہ کا ذکر کیسے نہیں ہوسکتا ذہنوں میں خصوصاً کسی کلام کو شروع کرتے وقت جیسے اللہ کا قول وبالحق انزلناہ وبالحق نزل اور اللہ کا قول وانہ لقرآن کریم میں اور اس کا قول الطّیّب، الکلم کی صفت ہے۔ کلم اگرچہ جمع ہے۔ پس ہر جمع کہ اس کے اور اس کے واحد کے درمیان گول تا (ۃ) سے فرق کیا جاتا ہو تو اس جمع کی صفت مذکر اور مؤنث دونوں لانا جائز ہے۔ جیسے نخل خاویہ ونخل منقعر۔

القبول:۔ متن میں جو پہلا ہے بمعنیٰ بادصباء یعنی باریک اطراف باریک کناروں والا اور دقیق (مشکل) معانی والا۔ پس تحقیق متشابہات کا اتارنا ہمارے مذہب کے مطابق اور وہ (ہمارا مذہب) وقف لازم ہے۔ اللہ کے قول وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر راسخین فی العلم کے امتحان کے لیے۔ ان کے ذہن کی لگام روکنے کے ساتھ اس میں غور وفکر کرنے سے اور وہاں تک پہنچنے سے جن کے وہ مشتاق ہیں۔ ان رازوں کے جاننے سے جن کو خدا نے ودیعت رکھا ہے۔ ان متشابھات میں اور نہ مطلع کیا اپنی مخلوق میں سے کسی کو اللہ تعالیٰ نے ان رازوں پر۔ منصۃ العروس وہ جگہ ہے۔ جہاں دلہن کو بلند کیا جاتا ہے۔ دیدار کے لیے یعنی وہ خطاب جو فرق کرنے والا ہے۔ حق اور باطل کے درمیان۔ ارادہ کیا معالم العلم سے ان علل کا جن کے ذریعے قیاس کرنے والا جانتا ہے حکم کو مقیس میں اور مراد لیا ہے معتبرین سے قائسین یعنی قیاس کرنے والوں کو اور ان کے مسالک ان کے فکر کے قدموں سے چلنے کی جگہیں ہیں نصوص کے وارد ہونے کی جگہوں سے ان احکام تک جو فروع میں ثابت ہونے والے ہیں۔ پس ان کے چلنے کی ابتداء لفظ نص ہے پس وہ عبور کرتے ہیں اس لفظ سے اس کے معانی لغویہ ظاہریہ کی طرف پھر ان سے معانی شرعیہ باطنہ کی طرف پس پاتے ہیں وہ ان معانی شرعیہ میں علامات ونشانات جن کو شارع نے رکھ چھوڑا تاکہ راہ پاسکیں ان

سے وہ (قیاس کرنے والے) اپنے مقاصد کی طرف اور جب کہا "بنی علی اربعۃ ارکان قصر الاحکام" تو ذکر کیا ارکان اربعہ کو اور وہ کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع اور قیاس ہیں۔ اس طریق پر جس پر شارع نے بنیاد رکھی ہے احکام کے محل کی اُن ارکان پر۔

لغوی تحقیق۔ سیما:۔ اصل میں تھا لا سیما بمعنیٰ خاص کر کبھی کبھی لا کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ یہاں بھی حذف کیا گیا۔ منقعر یہ انقعر سے ہے۔ بمعنی اکھڑ جانا کبح۔ یہ مصدر ہے۔ از باب فتح بمعنی جانور کو لگام سے کھینچنا، روکنا۔ القناع اوڑھنی، دوپٹہ، کھانا رکھنے کا برتن، ٹرے یا طشت جمع اقناع۔ کشف القناع عن الشی کسی شی کو کھول کر اعلانیہ بیان کرنا یعبرون، عبور سے مشتق ہے بمعنی گزرنا۔

الیہ یصعد میں اضمار قبل الذکر لازم نہیں آتا

تشریح قولہ افتح:۔ اس عبارت میں صاحب توضیح نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ الیہ کی ضمیر کا مرجع لفظ اللہ ہے حالانکہ اس کا ماقبل میں کوئی ذکر نہیں۔ یہ تو اضمار قبل الذکر ہے۔ جو کہ ناجائز ہے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ یہاں اضمار قبل الذکر لازم نہیں آتا کیونکہ اگر چہ ماقبل میں لفظ اللہ کا صراحتاً کوئی ذکر نہیں ہے۔ لیکن حکماً ذکر موجود ہے۔ کیونکہ ہر مومن کے دل میں اللہ کا ذکر پایا جاتا ہے۔ خصوصاً کتاب کو شروع کرتے ہوئے تو اللہ کا ذکر ضرور پایا جاتا ہے۔ ورنہ ذی بال کام کا افتتاح بے برکت ہو جائے گا۔ اور اس کی تائید وبالحق انزلناہ اورانہ لقرآن الکریم،، سے ہو رہی ہے کیونکہ انزلناہ اورانہ میں ہ ضمیر کا مرجع قرآن ہے لیکن ماقبل میں اس کا ذکر نہیں۔ لیکن پڑھنے والے کے ذہن میں قرآن موجود ہوتا ہے۔ تو گویا مذکور فی الذہن کو حکماً ضمیر کا مرجع بنا دیا۔

قولہ الطیب:۔ اس عبارت میں سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ ضابطہ ہے کہ جمع غیر ذوی العقول کی صفت ہمیشہ مؤنث آتی ہے۔ اب یہاں الکلم جمع غیر ذوی العقول ہے۔ تو اس کی صفت مؤنث یعنی الطیبہ آنی چاہیے۔ ماتن نے اس کی صفت مذکر یعنی الطیب کیوں ذکر کی؟

جواب:۔ ہر وہ جمع کہ اس کے اور اس کے واحد کے درمیان گول تا (ۃ) سے فرق کیا جاتا ہو تو اس کی صفت مذکر بھی آ سکتی

ہے۔اور مونث بھی۔جیسے نخل خاویہ اس کا واحد نخلۃ ہے۔اور قرآن میں ایک جگہ نخل خاویہ مذکور ہے اور دوسری جگہ نخل منعقر صورت اول میں صفت مونث اور صورت ثانی میں صفت مذکر ذکر کی گئی ہے۔لہٰذا الکلم کی صفت الطیبہ بھی آسکتی ہے اور الطیب بھی۔فلا اعتراض علیہ۔

نزول متشابہات میں حکمت

متشابہات کے نزول میں حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعے راسخین فی العلم کو امتحان میں مبتلا کیا گیا ہے۔

قولہ فان انزال المتشابھات:۔ اور اس عبارت میں صاحب توضیح اس بات کی دلیل بیان فرمارہے ہیں کہ راسخین فی العلم کے لیے متشابھات کس طرح امتحان ہیں۔جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے یعنی احناف ؒ کے نزدیک وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف لازم ہے۔اور والراسخون میں واؤ ابتدائیہ ہے۔یعنی متشابھات کی مراد صرف اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کسی اور کو اس کا علم نہیں۔اور شوافع کے نزدیک والراسخون میں واؤ عاطفہ ہے۔اور اس کا الا اللہ پر عطف ہے۔یعنی متشابھات کی مراد اللہ بھی جانتے ہیں اور راسخین فی العلم بھی جانتے ہیں تو گویا متشابھات کا اتارنا ہمارے مذہب پر ہے۔اور امتحان اس طرح ہے کہ دراصل ہر آدمی کی خواہش کی مخالفت میں امتحان ہوتا ہے۔مثلاً جاہل کی خواہش ہے کہ علم حاصل نہ کریں اور ان کے لیے علم حاصل کرنے کا حکم دینا امتحان ہے اور راسخین فی العلم کی خواہش ہے کہ ہر بات کا علم حاصل ہوجائے۔تو ان کے لئے متشابھات میں غور وفکر کرنے سے روکنے میں امتحان ہے۔پس جو رک گیا۔وہ کامیاب جو نہ رکا وہ ناکام۔

قولہ منصۃ العروس:۔ اس عبارت میں مصنف نے منصۃ کی لغوی تحقیق بیان کی ہے۔منصۃ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں دلہن کو دیدار کے لیے بٹھایا جاتا ہے۔

قولہ ای الخطاب الفاصل:۔ اس عبارت میں ماتن نے سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ سوال کی دو تقریریں ہیں۔تقریر اول یہ ہے کہ فصل خطابہ میں صفت کی اضافت ہے۔موصوف کی طرف اور قاعدہ ہے۔صفت کا موصوف پر حمل ہوتا ہے۔اور یہاں حمل درست نہیں کیونکہ خطاب موضع مسند الیہ میں واقع ہونے کی وجہ سے ذات پر دلالت کرتا ہے۔اور فصل مصدر ہے۔جو صفت پر دلالت کرتا ہے۔تو اس سے صفت کا حمل ذات پر لازم آتا ہے۔جو درست نہیں ہے۔

جواب:۔ فصل مبنی للفاعل ہے اور فاصل بین الحق والباطل کے معنی میں ہے۔اور اسم فاعل ذات مع الوصف پر دلالت کرتا

ہے۔اور ذات مع الوصف کا حمل ذات پر درست ہے۔

سوال:۔ سوال کی تقریر ثانی یہ ہے کہ خطاب اور فصل دونوں مصدر ہیں۔تو اس صورت میں حمل المصدر علی المصدر اور حمل الصفت علی الصفت لازم آئے گا۔اور حمل الصفت علی الصفت کے لیے ضروری ہے کہ خارج میں دونوں کے معنیٰ ومفہوم میں اتحاد ہو۔اور یہاں دونوں کے معنیٰ ومفہوم میں اتحاد نہیں ہے۔کیونکہ خطاب کلام کو کہتے ہیں اور فصل جدا ہونے کو کہتے ہیں۔

جواب:۔ یہ سوال تو تب لازم آتا کہ فصل اپنے معنیٰ مصدری میں مستعمل ہو۔ہم کہتے ہیں یہاں فصل مبنی للفاعل ہے۔اور فاصل بین الحق والباطل کے معنیٰ میں ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ یہ عطف الصفت علی الصفت کے قبیل سے ہے ہی نہیں۔کہ خارج میں ان کے معنیٰ اور مفہوم میں اتحاد پایا جائے۔

مجتہدین کیلئے قیاس کرنے میں منازل خمسہ

قولہ واراد بمعالم العلم:۔ اس عبارت میں مصنف نے متن کی توضیح بیان کی ہے کہ معالم العلم سے مراد وہ علل ہیں جن کی وجہ سے قیاس کرنے والے لوگ حکم کو معلوم کرتے ہیں۔اور معتبرین سے مراد قیاس کرنے والے لوگ ہیں۔اور مسالک سے مراد فکر دوڑانے والی جگہیں ہیں۔تو گویا ان کے سلوک کی ابتداء لفظ نص سے ہے۔اس لیے پہلے وہ معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔وہاں سے معانی شرعیہ باطنیہ کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔تو ان معانی شرعیہ کے اندر ایسی علامات ونشانیاں پاتے ہیں۔جن کو شارع نے ودیعت کیا ہے تا کہ وہ قائسین ان علتوں سے اپنے مقصود کی طرف راہ پاسکیں۔خلاصہ یہ ہے قائسین کے لیے اس راستہ میں پانچ منزلیں ہیں۔ا۔الفاظ نصوص ۲۔ان الفاظ کے معانی لغویہ کو معلوم کرنا ۳۔ان کے معانی شرعیہ کو معلوم کرنا ۴۔علل وامارات وعلامات کو معلوم کرنا ۵۔ان علامات کے ذریعے مقیس کے اندر حکم کو ثابت کرنا۔

قولہ ولما قال:۔ اس عبارت میں مصنف نے متن کی خوبی کو بیان کیا ہے۔کہ جب ماتن نے کہا۔بنی علیٰ اربعۃ ارکان قصر الاحکام تو مصنف نے ارکان کو اسی ترتیب پر رکھ دیا۔جس ترتیب کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔یعنی پہلے کتاب اللہ پھر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پھر اجماع پھر قیاس کو ذکر کیا ہے۔

تلویح

قَوْلُهُ إِلَيْهِ يَصْعَدُ افْتِتَاحٌ غَرِيبٌ وَاقْتِبَاسٌ لَطِيفٌ أَتٰى بِالضَّمِيرِ قَبْلَ الذِّكْرِ دَلَالَةً عَلَى حُضُورِ ذِكْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ لَاسِيَّمَا عِنْدَ افْتِتَاحِ الْكَلَامِ فِي

أُصُولِ الشَّرعِ وَإِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُتَعَيِّنٌ لِتَوَجُّهِ المَحَامِدِ إِلَيهِ لا يَفتَقِرُ إِلَى التَّصرِيحِ بِذِكرِهِ وَلا يَذهَبُ الوَهمُ إِلَى غَيرِهِ إذ لَهُ العَظَمَةُ وَالجَلالُ وَمِنهُ العَطَاءُ وَالنَّوَالُ وَإِيمَاءٌ إِلَى أَنَّ الشَّارِعَ فِي العُلُومِ الإِسلَامِيَّةِ يَنبَغِي أَن يَكُونَ مَطمَحُ نَظَرِهِ وَمَقصَدُ هِمَّتِهِ جَنَابَ الحَقِّ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ وَيَقتَصِرُ عَلَى طَلَبِ رِضَاهُ وَلا يَلتَفِتُ إِلَى مَا سِوَاهُ لا يُقَالُ : إن ابتَدَأَ المَتنَ بِالتَّسمِيَةِ فَلا إِضمَارَ قَبلَ الذِّكرِ وَإِن لَم يَبدَأ لَزِمَ تَركُ العَمَلِ بِالسُّنَّةِ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ يَكفِي فِي العَمَلِ بِالسُّنَّةِ أَن تُذكَرَ التَّسمِيَةُ بِاللِّسَانِ أَو تَخطُرَ بِالبَالِ أَو تُكتَبَ عَلَى قَصدِ التَّبَرُّكِ مِن غَيرِ أَن تُجعَلَ جُزءً مِن الكِتَابِ وَعَلَى كُلِّ تَقدِيرٍ يَكُونُ الإِضمَارُ قَبلَ ذِكرِ المَرجِعِ فِي الكِتَابِ وَالصُّعُودُ الحَرَكَةُ مِنَ الْاَسفَلِ إِلَى العَالِي مَكَانًا وَجِهَةً اُستُعِيرَ لِلتَّوَجُّهِ إِلَى العَالِي قَدرًا وَمَرتَبَةً وَالكَلِمُ مِن الكَلِمَةِ بِمَنزِلَةِ التَّمرِ مِن التَّمرَةِ يُفَرَّقُ بَينَ الجِنسِ وَوَاحِدِهِ بِالتَّاءِ وَاللَّفظُ مُفرَدٌ إِلَّا أَنَّهُ كَثِيرًا مَا يُسَمَّى جَمعًا نَظَرًا إِلَى المَعنَى الجِنسِيِّ وَلاعتِبَارِ جَانِبَي اللَّفظِ وَالمَعنَى يَجُوزُ فِي وَصفِهِ التَّذكِيرُ وَالتَّأنِيثُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى كَأَنَّهُم أَعجَازُ نَخلٍ مُنقَعِرٍ أَي مُنقَطِعٍ عَن مَغَارِسِهِ سَاقِطٍ عَلَى وَجهِ الأَرضِ وَقَالَ كَأَنَّهُم أَعجَازُ نَخلٍ خَاوِيَةٍ أَي مُتَآكِلَةِ الأَجوَافِ ثُمَّ الكَلِمُ غُلِّبَ عَلَى الكَثِيرِ لا يُستَعمَلُ فِي الوَاحِدِ أَلبَتَّةَ حَتَّى تَوَهَّمَ بَعضُهُم أَنَّهَا جَمعُ كَلِمَةٍ وَلَيسَ عَلَى حَدِّ تَمرٍ وَتَمرَةٍ إِلَّا أَنَّ الكَلِمَ الطَّيِّبَ بِتَذكِيرِ الوَصفِ يَدُلُّ عَلَى مَا ذَكَرنَا مَعَ أَنَّ فِعِلًا لَيسَ مِن أَبنِيَةِ الجَمعِ فَلا يَنبَغِي أَن يُشَكَّ فِي أَنَّهُ اسمُ جَمعٍ كَتَمرٍ وَرَكبٍ وَأَنَّهُ لَيسَ بِجَمعٍ كَنَسَبٍ وَرُتَبٍ فَفِي قَولِهِ وَالكَلِمُ إِن كَانَ جَمعًا خَزَازَةٌ لا تَخفَى وَالصَّوَابُ وَإِن كَانَ بِالوَاوِ .

ترجمہ: ۔ قولہ الیہ یصعد عجیب افتتاح ہے اور باریک اقتباس ہے۔ لے آیا ضمیر کو ذکر کرنے سے پہلے دلالت کرتے ہوئے

مومن کے قلب میں اللہ کا ذکر کے حاضر ہونے پر خصوصاً کلام کو شروع کرتے وقت اصول شریعت میں۔ اور اشارہ کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ اللہ معیّن ہیں جمیع محامد کے متوجہ الیہ بننے کیلئے نہیں ہے ضرورت اس کو صراحۃً ذکر کرنے کی۔ اور نہیں جاتا وہم غیر کی طرف اس لیے کہ اسی کے لیے ہے عظمت و بزرگی اور اسی سے ہے عطاء و بخشش۔ اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کے لیے مناسب ہے کہ اس کا مطمح نظر اور اس کی تعلیم کا قصد حق تعالیٰ و تقدس ن ذات کی طرف ہونا چاہیے۔ پس وہ اکتفا کرے اس کی رضاء کو طلب کرنے پر اور نہ متوجہ ہو اس کے غیر کی طرف اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اگر مصنف نے ابتداء کی ہے متن کی بسم اللہ کے ساتھ تو اضمار قبل الذکر لازم نہیں آتا۔ اور اگر بسم اللہ سے ابتداء نہیں کی تو سنت پر عمل کو چھوڑنا لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کافی ہے سنت پر عمل کرنے کے لیے یہ کہ ذکر کیا جائے۔ بسم اللہ کو زبان سے یا دل میں تصور کیا جائے۔ یا لکھا جائے۔ صرف تبرک حاصل کرنے کے لیے بغیر اس کے کہ اس کو کتاب کا جزو بنایا جائے اور ہر صورت میں کتاب میں مرجع کے ذکر سے پہلے ضمیر لانا لازم آتا ہے۔ اور صعود نیچے سے اوپر کی طرف حرکت کرنا ہے۔ ازروئے مکان یا جہت کے اس کو مجازاً لیا گیا ہے بلندی کی طرف توجہ کرنے کے لیے ازروئے قدر و مرتبہ کے اور کلم کلمۃ سے بمنزلہ تمر کے ہے تمرہ سے۔ کہ فرق کیا جاتا ہے۔ جنس اور اس کے واحد کے درمیان تا (ۃ) کے ساتھ اور لفظ مفرد ہے۔ مگر اکثر اس کا نام رکھا جاتا ہے جمع معنیٰ جنس کو دیکھتے ہوئے اور اس کے لفظ اور معنیٰ دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے جائز ہے اس کی صفت مذکر لانا اور مؤنث ذکر کرنا۔ اللہ نے ارشاد فرمایا کانھم اعجاز نخل منقعر۔ یعنی اندر سے کھوکھلی ہونے والی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ کانھم اعجاز نخل خاویۃ یعنی اپنی جڑوں سے اکھڑی ہوئی ہیں۔ زمین کے بل گرنے والی ہیں۔ پھر لفظ ,,کلم،، کو غلبہ دے دیا گیا۔ کثیر میں اور واحد میں یقیناً استعمال نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہم کر لیا بعض نے کہ یہ کلمہ کی جمع ہے۔ اور تمر و تمرۃ کے طریق پر نہیں ہے۔ مگر الکلم الطیب مذکر صفت کے ساتھ دلالت کرتا ہے اس پر جو ہم نے ذکر کر دیا۔ باوجود اس کے کہ فَعِلٌ کا وزن جمع کے اوزان میں سے نہیں ہے۔ پس مناسب نہیں کہ شک کیا جائے اس میں کہ یہ جمع ہے۔ تمر اور رکب کی طرح اور یہ جمع نہیں نسب اور رتب کی طرح پس اس کے قول والکلم ان کان جمعا میں رخنہ ہے۔ جو مخفی نہیں۔ اور درست وان کان جمعاً تھا (واؤ کے ساتھ)

لغوی تحقیق: ۔غریب: عجیب غیر مانوس، لطیف، باریک، پاکیزہ، مہربان، یہاں پر پہلا معنیٰ مراد ہے۔

نوال: مصدر از باب نصر ای نال ینول نوالا و نولاً عطیہ بخشنا۔ مطمح: از باب فتح اسم ظرف ہے۔ بمعنیٰ نظر اٹھانے کی جگہ۔

یخطر: از نصر و ضرب کوئی چیز سوجھنا۔ خیال آنا کھٹکنا۔ البال: دل یقال ما خطر الامر ببال۔ کوئی معاملہ دل میں نہیں کھٹکا۔

اَجواف: جمع جوف، اندر کا حصہ، پیٹ۔ مغارس: جمع مغرس کی، درخت اگنے کی جگہ، خزازۃ کانٹے، رخنے۔

تشریح: افتتاح غریب واقتباس لطیف:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی خوبی بیان کی ہے۔کہ ماتن کا الیہ یصعد سے کتاب کو شروع کرنا عجیب قسم کا افتتاح ہے۔کیونکہ کسی مصنف نے اپنی کتاب کو اس طرز پر شروع نہیں کیا۔اوراس میں اقتباس لطیف ہے۔اقتباس تو اس طرح ہے کہ اقتباس کہتے ہیں قرآن کی کسی آیت یا کسی حدیث کو یا کسی شاعر کے شعر کو اپنی کلام میں اس طرح پیش کرنا کہ مخاطب یہ سمجھے کہ یہ اس کا اپنا کلام ہے۔تو ماتن نے الیہ یصعد الکلم الطیب میں قرآن کی آیت کو اس طرح متن کا جز بنایا ہے کہ دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ یہ مصنف کا اپنا کلام ہے۔اور یہ اقتباس لطیف اس لیے ہے کہ اس سے اشارہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر ہر مومن کے دل میں موجود ہے۔نیز جمیع محامد کے لیے اللہ تعالیٰ کی ذات متعین ہے۔غیر کی طرف وہم ہی نہیں جاتا۔اوراس بات کی طرف اشارہ ہے۔کہ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے والے کا مطمح نظر صرف رضائے الٰہی ہونی چاہیے۔اور بس۔

اضمار قبل الذکر کے لزوم کی توجیہات

قولہ اتی بالضمیر:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔غرض شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ الیہ کی ضمیر کا مرجع لفظ اللہ ہے۔اور یہ ماقبل میں نہ صراحتاً مذکور ہے اور نہ ضمناً اس میں اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔ جو کہ ناجائز ہے۔

جواب(۱):۔ ہر مومن کے دل میں اللہ کا ذکر موجود ہوتا ہے۔خصوصاً کتاب کو شروع کرتے وقت تاکہ کتاب کی ابتداء شریعت کی نگاہ میں اجزم اور بے برکت نہ ہوجائے تو گویا مذکور فی الذہن کو حکماً ضمیر کا مرجع بنادیا گیا۔لہٰذا اضمار قبل الذکر لازم نہیں آتا۔

جواب(۲):۔ الیہ یصعد الکلم الطیب سے ماتن اللہ کی حمد بیان کرتے ہیں۔اور جمیع محامد کا متوجہ الیہ بننے کے لیے اللہ کی ذات متعین ہے۔جب اللہ کی ذات ذہنوں میں متعین ہے۔تو اس کو ضمیر کا مرجع بنادیا۔

جواب(۳):۔ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے والے کا مطمح نظر اللہ کی رضا ہوتی ہے۔اور اللہ کے سوا وہ کسی کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔جب خدا کی ذات شارع فی العلوم کے ذہن میں متعین ہے۔تو الیہ کی ضمیر کا مرجع اسی کو بنایا دیا گیا۔ان جوابوں کا مآل ایک ہی ہے۔

قولہ اتی:۔ شارحؒ نے لفظ اتی کہہ کر ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے افتح کا لفظ ذکر کیا ہے۔اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کتاب کو ضمیر کے ساتھ شروع کیا ہے۔حالانکہ ضمیر سے شروع نہیں کیا۔ بلکہ حرف جار سے شروع کیا ہے۔

جواب:۔ تو شارحؒ نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ اعتراض تو تب لازم آئے گا۔ کہ لفظ بالضمیر میں جار مجرور افتح کے متعلق ہو۔ہم کہتے ہیں کہ اس کا متعلق اتیان ہے۔اصل عبارت یوں ہے۔افتح الکتاب اتیانا بالضمیر۔اب معنی ہوگا مصنف نے کتاب کو شروع کیا۔ضمیر کو مرجع سے پہلے لاتے ہوئے لہٰذا اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

تسمیہ کے جزء کتاب ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تبصرہ

قولہ لا یقال:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔غرض شارحؒ سوال کا ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔لا یقال سے شارحؒ نے سوال کیا اور لا نا نقول سے جواب دیا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے اپنی کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا ہے یا نہیں۔اگر کیا ہے تو اضمار قبل الذکر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ بسم اللہ میں لفظ اللہ موجود ہے۔ جو الیہ کی ضمیر کا مرجع ہے۔اور اگر بسم اللہ سے کتاب کو شروع نہیں کیا۔تو پھر حدیث پر عمل نہیں ہوتا۔ کیونکہ حدیث میں ہے ''کل امر ذی بال لم یبداء بسم اللہ فھو اقطع'' ہر شان والا کام جو بسم اللہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بے برکت ہوتا ہے۔

جواب(۱):۔ یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں۔یعنی مصنف نے متن کی ابتداء بسم اللہ سے نہیں کی باقی رہا یہ اعتراض کہ حدیث پر عمل نہیں ہوتا۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث پر عمل کرنے کی کئی صورتیں ہیں۔نمبر ا۔بسم اللہ کو زبان سے تو پڑھا ہو لیکن لکھا نہ ہو۔نمبر ۲۔صرف دل میں خیال کیا ہو۔یا ہم پہلی شق مراد لیتے ہیں۔کہ لکھا ہو لیکن صرف تبرک کی غرض سے اور کتاب کا جزنہ بنایا ہو۔تو ان تمام صورتوں میں حدیث پر عمل بھی ہو جاتا ہے۔اور اضمار قبل الذکر بھی لازم آتا ہے۔

جواب(۲):۔ بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ بسم اللہ کتاب کا جز ہے لیکن پھر بھی الیہ کی ضمیر کو لفظ اللہ کی طرف راجع نہیں کر سکتے۔ کیونکہ راجع مرجع کا تابع ہوتا ہے۔تو لازم آئے گا کہ تحمید والا جملہ تسمیہ کے تابع ہے۔ حالانکہ دونوں جملے مستقل ہیں۔خلاصہ یہ ہے کہ ہر صورت میں اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔

سوال:۔ اس صورت میں جب تحمید کتاب کا جز ہو لیکن تسمیہ کتاب کا جز نہ ہو تو تسمیہ اور تحمید میں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ نیز دونوں میں تسویہ اور برابری پیدا نہیں ہوگی۔ حالانکہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ دونوں میں تسویہ مقصود ہے۔

جواب:۔ اس لحاظ سے کہ بسم اللہ کو ذکر اور پڑھنے میں مقدم کیا ہے۔ تو تسمیہ راجح اور تحمید مرجوح ہے۔ اور اس لحاظ سے کہ تحمید کو کتاب کا جز بنایا ہے۔ تسمیہ کو کتاب کا جز نہیں بنایا۔ تو تحمید راجح اور تسمیہ مرجوح ہے۔ خلاصہ یہ ہے ایک اعتبار سے تسمیہ راجح ہے اور ایک صورت میں تحمید راجح ہے لہٰذا دونوں میں تسویہ اور برابری پائی گئی۔ فلا اعتراض علیہ۔

سوال:۔ اس عبارت (من غیر ای یجعل) سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب نقوش کا نام ہے۔ کیونکہ کاغذوں میں نقوش لکھے ہوتے ہیں۔ حالانکہ کتاب نام ہے الفاظ اور معانی کا۔

جواب:۔ مجازاً نقوش سے الفاظ و معانی مراد ہیں۔ اور علت یہ ہے کہ نقوش دال ہیں اور الفاظ مدلول ہیں۔ اور الفاظ دال ہیں معانی مدلول ہیں۔ اور دال بول کر مدلول مراد لینا یا اس کا برعکس مراد لینا کلام عرب میں کثیر الاستعمال ہے۔

قولہ والصعود:۔ یہ عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔ اور غرض شارحؒ صعود کا لغوی معنیٰ بیان کرنا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ صعود کہتے ہیں نیچے سے اوپر کے مکان کی طرف چڑھنا، حرکت کرنا۔

قولہ استعیر:۔ یہ عبارت کا پانچواں حصہ ہے اور غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ صعود کہتے ہیں نیچے سے اوپر کے مکان کی طرف حرکت کرنے کو تو اس سے لازم آئے گا کہ کلمات طیبہ اللہ کے مکان اور جہت کے طرف حرکت کرتے ہیں اور یہ مستلزم ہے اللہ تعالیٰ کے متمکن فی المکان ہونے کو جو کہ باطل ہے۔

جواب:۔ یہاں صعود اپنے حقیقی معنیٰ میں مستعمل نہیں ہے۔ بلکہ مجازاً توجہ کے معنیٰ میں مستعمل ہے یعنی الکلم الطیب اللہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

قولہ والکلم:۔ یہ عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔ غرض شارحؒ مسئلہ اختلافی میں ماھو المختار کو بیان کرنا ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ الکلم جمع ہے۔ یا جنس اس اختلاف کو سمجھنے سے قبل ایک مقدمہ کو جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔

جمع، اسم جمع، جنس اور اسم جنس کی تعریفات اور ان میں فرق

جمع:۔ وہ ہے جس کا اطلاق تین یا تین سے زائد پر ہو اور اس کا واحد اسی مادہ سے پایا جاتا ہو جیسے رجال کہ اس کا اطلاق تین یا تین سے زائد آدمیوں پر ہوتا ہے۔ اور اس کا واحد رجل اسی مادہ سے پایا جاتا ہے۔

اسم جمع:۔ وہ ہے جس کا اطلاق تین یا تین سے زائد پر ہوتا ہو۔ لیکن اس کا واحد اسی مادہ سے نہ پایا جاتا ہو۔ جیسے قوم، رھط کہ ان کا مفرد اسی مادہ سے نہیں آتا۔

جنس:۔ جس کا اطلاق کثیر و قلیل سب پر ہوتا ہے۔ اور اس جنس اور اس کے واحد کے درمیان فرق تا سے کیا جاتا ہو۔ اگر تا ہو تو اس کا اطلاق واحد پر ہوتا ہے اور اگر تا نہ ہو تو اس کا اطلاق واحد پر بھی ہوتا ہے اور مجموعہ پر بھی جیسے تمرۃ اور تمر ہے۔ کہ تمرۃ ایک کجھور کو کہتے ہیں اور تمر کا اطلاق ایک کھجور پر بھی ہوتا ہے۔ اور ایک سے زائد پر بھی ہوتا ہے۔

اسم جنس:۔ اس کا اطلاق قلیل کثیر سب پر ہوتا ہے اور اس کے واحد اور جمع میں تا سے فرق نہیں کیا جاتا جیسے ماء اس کا اطلاق ایک قطرے پر بھی ہوتا ہے اور سمندر پر بھی ہوتا ہے۔

جمع اور جنس میں فرق:۔ یہ ہے کہ جمع حقیقی جب غیر ذوی العقول سے ہو تو اس کی صفت مونث آتی ہے۔ مذکر نہیں آتی۔ اور جنس کیونکہ لفظاً مفرد اور معنیً جمع ہوتا ہے اس لیے لفظوں کی رعایت کرتے ہوئے اس کی صفت مذکر بھی آسکتی ہے۔ اور معنیٰ کی رعایت کرتے ہوئے اس کی صفت مونث بھی آسکتی ہے۔

اسم جمع اور جمع میں فرق:۔ کئی طرح سے پایا جاتا ہے۔

پہلا فرق:۔ اسم جمع کا واحد اور مفرد نہیں پایا جاتا اور جمع کا واحد پایا جاتا ہے۔

دوسرا فرق:۔ یہ ہے کہ جمع میں صیغۃً بھی جمعیت پائی جاتی ہے اور معنیً بھی جمعیت پائی جاتی ہے۔ بخلاف اسم جمع کے کہ اس میں معناً تو جمعیت پائی جاتی ہے لیکن صیغۃً جمعیت نہیں پائی جاتی۔

تیسرا فرق:۔ یہ ہے کہ جمع کی تصغیر بناتے وقت مفرد کی طرف رد ہوتا ہے چنانچہ اگر رجال کی تصغیر بنانی ہو تو پہلے رجال کو رجل کی طرف لے جائینگے پھر اس کی تصغیر بنائیں گے جو کہ رجیل ہے۔ بخلاف اسم جمع کے کہ اس کی تصغیر من نفسہ ہوتی ہے۔ مفرد کی طرف رد نہیں ہوتا۔ جیسے رھط کی تصغیر رُھیط آتی ہے۔

چوتھا فرق:۔ یہ ہے کہ جمع کا قلت اور کثرت کا طرف انقسام ہوتا ہے۔ بخلاف اسم جمع کے کہ اس کا انقسام قلت و کثرت کی

طرف نہیں ہوتا۔

اختلاف ائمہ میں ماہوالمختار عندالشارح

بعض حضرات کے نزدیک الکلم جمع ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کا اطلاق ہمیشہ تین یا تین سے زائد پر ہوتا ہے۔اگر یہ جنس ہوتا تو اس کا اطلاق واحد پر بھی ہوتا کیونکہ جنس قلیل و کثیر سب پر بولی جاتی ہے۔اور جمہور کہتے ہیں کہ الکلم جنس ہے۔ان کی پانچ دلیلیں ہیں۔

دلیل (۱):۔ یہ ہے کہ ہر وہ جمع کہ اس جمع اور اس کے واحد کے درمیان تا سے فرق کیا جاتا ہے۔وہ جنس ہوتی ہے یعنی لفظوں کے اعتبار سے مفرد اور معنیٰ کے لحاظ سے جمع۔اس اعتبار سے اس کی صفت مذکر و مونث دونوں طرح آسکتی ہے۔جیسے نخل خاویہ اور نخل منقعر۔اگر الکلم جمع کا صیغہ ہوتا تو اس کی صفت مذکر نہ آتی ۔حالانکہ قرآن میں اس کی صفت مذکر آئی ہے۔ الیہ یصعد الکلم الطیب۔

دلیل (۲):۔ یہ ہے کہ کَلِمٌ فَعِلٌ کے وزن پر ہے۔اور فعل کا وزن جمع کے اوزان میں سے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جنس ہے جمع نہیں۔

دلیل (۳):۔ یہ ہے کہ یہ جمع ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ جمع سالم ہے یا جمع مکسر۔اگر آپ کہیں کہ یہ جمع سالم ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ جمع سالم واؤ نون یا الف تا کے ساتھ آتی ہے۔اور اگر آپ کہیں کہ یہ جمع مکسر ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ جمع مکسر وہ ہوتی ہے جس میں واحد کا صیغہ سالم نہ رہے اور یہاں ایسا نہیں ہے۔معلوم ہوا کہ الکلم جمع نہیں ہے۔

دلیل (۴):۔ اگر یہ صیغہ کے لحاظ سے جمع ہو تو تصغیر کے لیے رد ہونا چاہیے تھا۔مفرد کی طرف اور اس کی تصغیر کلمۃ سے آتی اور کلیمۃ ہوتی ہے حالانکہ اس کی تصغیر اس کے لفظ سے کلیم آتی ہے۔

دلیل (۵):۔ اگر یہ صیغہ کے لحاظ سے جمع ہو تو اس کی طرف مونث کی ضمیر راجع ہونی چاہیے تھی۔حالانکہ اس کی طرف مذکر کی ضمیر لوٹائی جارہی ہے۔جیسے یحرفون الکلم عن مواضعہ ۔

سوال:۔ یہ ہے کہ دلائل سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ یہ جمع نہیں ہے لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ جب یہ جمع نہیں تو جنس ہو کیونکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ اسم جمع ہو۔

جواب:۔ یہ ہے کہ جس طرح یہ جمع نہیں ہے اسم جمع بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اسم جمع کا مفرد نہیں پایا جاتا اور اس کا مفرد کلمہ پایا جاتا ہے۔

بعض حضرات کی دلیل کا جواب:۔ یہ ہے کہ کلم اصل میں تو قلیل وکثیر سب پر بولا جاتا ہے۔لیکن اس میں کثیر کو غلبہ دے دیا گیا ہے اس لیے بعض لوگوں نے سمجھ لیا کہ شاید یہ جمع ہے۔جنس نہیں ہے شارحؒ نے یہاں جمہور کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔

نتیجہ:۔ یہ نکلا کہ کلم میں جمعیت معنویہ کا پایا جانا یقینی ہے معنیٰ جنسی کے اعتبار سے اور جمعیت صیغوی (جمع حقیقی) کا نہ پایا جانا یقینی ہے۔پس اس کے تمر تمرۃ کی طرح جمع ہونے میں شک نہیں کرنا چاہیے بلکہ یقیناً اسی طرح ہے اور رتب نسب کی طرح نہیں ہے۔کیونکہ یہ رتبہ اور نسبۃ کی جمع صیغوی ہیں۔

کیا ماتن کا ان کان جمعا میں کلمہ شک استعمال کرنا درست ہے؟

ففی قولہ ان کان:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے۔غرض شارحؒ ماتن پر اعتراض کرنا ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ جب دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس میں کسی قسم کا شک نہیں ہے کہ الکلم لفظاً مفرد ہے۔اور معناً جمع ہے۔جب یہ بات یقینی تھی۔تو ماتن کا کلمہ شک استعمال کرنا درست نہیں کیونکہ ماتن نے کہا اِنْ کان جمعا اور اِنْ شک کے لیے آتا ہے۔ماتن کو اِنْ کان جمعا کی بجائے وَاِنْ کان جمعاً کہنا چاہیے تھا۔پھر معنیٰ ہوتا ہے۔کہ کلم اگر چہ جمع ہے۔اس صورت میں شک لازم نہ آتا۔

جواب (۱):۔ ماتن کا کلمہ شک استعمال کرنا بجا ہے۔کیونکہ ائمہ فن کے اقوال میں تعارض ہے۔چنانچہ سیبویہؒ فرماتے ہیں جمع اور اسم جمع اور جنس میں فرق ہے۔جبکہ فراءؒ اور اخفشؒ کہتے ہیں کہ ہر وہ اسم جس کا واحد اور مفرد ہے چاہے وہ جنس کیوں نہ ہو وہ سب جمع ہیں۔خلاصہ یہ ہے مصنف نے ائمہ فن کے اقوال کے تعارض کی وجہ سے کلمہ شک ذکر کیا ہے۔لیکن یہ جواب کمزور ہے کیونکہ تحقیق سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ سیبویہ کا مذہب حق ہے تو پھر اقوال آئمہ کے تعارض کی وجہ سے شک کرنا مناسب نہیں۔

جواب (۲):۔ یہ ہے کہ کلمہ ان کو مخاطب کے شک کی وجہ سے ذکر کیا ہے۔کیونکہ لفظ ان جسطرح متکلم کے شک کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔اسی طرح مخاطب کے شک کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔اب مطلب یہ ہوگا۔کہ تمہیں کلم کے جمع حقیقی و

جمع صیغوی ہونے میں شک ہے۔اس کا جمع جنسی وجمع معنوی ہونا تو یقینی ہے۔

جواب(۳):۔ ماتن کی عبارت میں کسی قسم کا شک نہیں کیونکہ ان کان شرط ہے۔اوراس کی جزا محذوف ہے تقدیر عبارت ہے والکلم ان کان جمعا فھو جمع یفرق بینہ وبین واحد بالتاء وکل جمع یفرق الخ۔اب معنی ہوگا کہ کلم اگر جمع ہے تو یہ ایسی جمع ہے کہ اس کے اوراس کے مفرد کے درمیان فرق تاء کے ساتھ کیا جاتا ہے۔اور ہر وہ جمع جو اس طرح کی ہو وہ جنس ہوتی ہے۔لہٰذا الکلم بھی جنس ہے۔تو اس صورت میں اس کے جمع ہونے پر کسی قسم کا اعتراض نہیں ہے۔

قَولُهُ مِن مَحَامِدَ حَالٌ مِنَ الكَلِمِ بَيَانًا لَهُ عَلَى مَا قَالَ النَّبِيُّ عَلَيهِ السَّلَامُ هُوَ سُبحَانَ اللّٰهِ وَالحَمدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكبَرُ إِذَا قَالَهَا العَبدُ عَرَجَ بِهَا المَلَكُ إِلَى السَّمَاءِ فَحَيَّا بِهَا وَجهَ الرَّحمَنِ فَإِذَا لَم يَكُن لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ لَم يُقبَل وَإِنَّمَا صَلُحَ الجَمعُ المُنَكَّرُ بَيَانًا لِلمُعَرَّفِ المُستَغرَقِ لِمَا سَيَجِيءُ مِن أَنَّ النَّكِرَةَ تَعُمُّ بِالوَصفِ كَامرَأَةٍ كُوفِيَّةٍ وَلِأَنَّ التَّنكِيرَ هٰهُنَا لِلتَّكثِيرِ وَهُوَ يُنَاسِبُ التَّعمِيمَ. وَالمَحَامِدُ جَمعُ مَحمَدَةٍ بِمَعنَى الحَمدِ وَهُوَ مُقَابَلَةُ الجَمِيلِ مِن نِعمَةٍ أَو غَيرِهَا بِالثَّنَاءِ وَالتَّعظِيمِ بِاللِّسَانِ. وَالشُّكرُ مُقَابَلَةُ النِّعمَةِ بِإِظهَارِ تَعظِيمِ المُنعِمِ قَولًا أَو عَمَلًا أَو اعتِقَادًا فَلِاختِصَاصِ الحَمدِ بِاللِّسَانِ كَانَ بَيَانُ الكَلِمِ بِهَا أَنسَبَ وَالمَشَارِعُ جَمعُ مَشرَعَةِ المَاءِ وَهِيَ مَورِدُ الشَّارِبَةِ وَالشَّرعُ وَالشَّرِيعَةُ مَا شَرَعَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِعِبَادِهِ مِنَ الدِّينِ أَى أَظهَرَ وَبَيَّنَ وَحَاصِلُهُ الطَّرِيقَةُ المَعهُودَةُ الثَّابِتَةُ مِنَ النَّبِيِّ عَلَيهِ السَّلَامُ جَعَلَهَا عَلَى طَرِيقَةِ الِاستِعَارَةِ المَكنِيَّةِ بِمَنزِلَةِ رَوضَاتٍ وَجَنَّاتٍ فَأَثبَتَ لَهَا مَشَارِعَ يَرِدُهَا المُتَعَطِّشُونَ إِلَى زُلَالِ الرَّحمَةِ وَالرِّضوَانِ وَبِهٰذَا الطَّرِيقِ أَثبَتَ لِقَبُولِ العِبَادَةِ الَّذِى هُوَ مَهَبُّ أَلطَافِ الرَّحمَنِ وَمَطلَعُ أَنوَارِ الغُفرَانِ رِيحَ الصَّبَا الَّتِى بِهَا رُوحُ الأَبدَانِ وَنَمَاءُ الأَغصَانِ فَإِنَّ القَبُولَ الأَوَّلَ رِيحُ الصَّبَا وَمَهَبُّهَا المُستَوِى مَطلَعُ الشَّمسِ إِذَا استَوَى اللَّيلُ وَالنَّهَارُ وَيُقَابِلُهَا الدَّبُورُ وَالعَرَبُ تَزعُمُ

أَنَّ الدَّبُورَ تَزْعَجُ السَّحَابَ وَتَشْخَصُهُ فِي الهَوَاءِ ثُمَّ تَسُوقُهُ فَإِذَا عَلَا كَشَفَتْ عَنهُ وَاسْتَقْبَلَتْهُ الصَّبَا فَوَزَّعَتْ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ حَتَّى يَصِيرَ كِسَفًا وَاحِدًا ثُمَّ يَنزِلُ مَطَرًا تَنمِي بِهِ الأَشْجَارُ وَالقَبُولُ الثَّانِي مِنَ المَصَادِرِ الشَّاذَّةِ لَمْ يُسْمَعْ لَهُ ثَانٍ وَالنِّمَاءُ الزِّيَادَةُ وَالِارْتِفَاعُ نَمَا يَنمِي نَمَاءً وَنَمَا يَنمُو نُمُوًّا وَحَقِيقَةُ النُّمُوِّ الزِّيَادَةُ فِي أَقْطَارِ الجِسْمِ عَلَى تَنَاسُبٍ طَبِيعِيٍّ

ترجمہ:۔ اس کا قول من محامد کلم سے حال ہے اور بیان واقع ہے۔ جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ (کلم طیب) ''سبحان اللہ الحمد للہ لا الٰہ الا اللہ اور اللہ اکبر'' ہے جب بندہ ان کلمات کو کہتا ہے تو فرشتہ لے کر ان کو آسمان کی طرف چڑھتا ہے پس پیش کرتا ہے ان کلمات کو رحمٰن کے سامنے پس جب اس کے عمل صالح نہ ہوں تو ان کلمات کو قبول نہیں کیا جاتا اور جزا ئیں نیست جمع منکر صلاحیت رکھتی ہے معرف باللام الاستغراقی کا بیان بننے کے لیے جیسا کہ آگے آئے گا کہ نکرہ صفت کی وجہ سے عام ہو جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے امرأۃ کوفیۃ۔ اور اس وجہ سے بھی کہ نکارت یہاں تکثیر کے لیے ہے۔ اور وہ تعمیم کے مناسب ہے۔ اور محامد محمدۃ کی جمع ہے۔ بمعنیٰ حمد (مصدر) کے ہے اور وہ (حمد) اچھے کام کے بدلہ میں نعمت ہو یا غیر نعمت تعریف اور تعظیم کرنا ہے زبان کے ساتھ اور شکر احسان کے بدلہ میں منعم کی تعظیم کو ظاہر کرنا ہے۔ از روئے قول کے یا عمل کے یا از روئے اعتقاد کے۔ پس حمد زبان کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے اس کو کلم کا بیان بنانا زیادہ مناسب تھا اور مشارع مشرعۃ الماء کی جمع ہے۔ اور وہ پانی پینے والوں کے وارد ہونے کی جگہ (گھاٹ، تالاب) ہے اور شرع اور شرعیہ وہ دین ہے جس کو خدا نے اپنے بندوں کے لیے مشروع کیا یعنی ظاہر کیا اور بیان کیا اور خلاصہ اس کا یہ ہے وہ طریقہ جو متعین ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے والا ہے۔ بنایا ہے اس کو استعارہ مکنیہ کے طریق پر بمنزل باغیچوں اور جنّات کے پس ثابت کیا ان کے لیے مشارع (تالاب) کو جہاں وارد ہوتے ہیں پیاسے رحمت اور رضوان کی مٹھاس کو حاصل کرنے کی طرف اور اسی طریقہ سے ثابت کیا عبادت کی قبولیت کے لیے جو کہ رحمٰن کی مہربانیوں کے اترنے کی جگہ ہے۔ اور مغفرت کے انوار کے طلوع ہونے کی جگہ ہے بادصبا کو۔ جس کی وجہ سے بدنوں کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔ اور ٹہنیوں کے لیے بڑھنا ہے۔ پس تحقیق قبول اول بادصبا ہے۔ اور اس کے اترنے کا وقت، سورج کے مطلع کے برابر ہونے والا موسم ہے۔ جب رات و دن برابر ہو جائیں اور اس کے سامنے آتی ہے دبور۔ اور اہل عرب گمان کرتے ہیں کہ دبور بادلوں کو لے کر چلتی ہے اور ان کو بلند کرتی ہے ہوا میں پھر ان کو چلاتی ہے۔ پس جب بادل بلند ہو جاتے ہیں واپس ہٹ آتی ہے۔ اور اس کے سامنے آتی ہے بادصبا پس بعض (بادل کے

ٹکڑے) کوبعض کے ساتھ ملاتی ہے یہاں تک کہ ہوجاتا ہے ایک ٹکڑا پھراترتی ہے بارش، اگتے ہیں اس سے درخت اورقبول ثانی مصادر شاذہ میں سے ہے۔ اس وزن پر دوسرا وزن نہیں سنا گیا۔ اورنماء زیادہ اور بلند ہونا ہے کہا جاتا ہے نمی ینمی نماءً (ضرب) نما ینمو نموا (نصر) دونوں بابوں سے آتا ہے۔ اورحقیقت نمو جسم کے اجزاء کا طبعی مناسبت سے بڑھنا ہے۔

لغوی تحقیق:۔ فحیّابھا: حَیًّا کا اصل معنیٰ ہے کسی زندہ کا استقبال کرنا اب مجازاً یہ پیش کرنے کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔

المعہودہ: عہد سے ہے یعنی متعین کردہ۔

روضات: جمع ہے روضۃ کی بمعنیٰ باغیچہ۔

جنات: جمع ہے جنت کی بمعنیٰ باغ، زلال، صاف میٹھا تزعزع: باب فتح سے چلانا۔

تشخصہ: باب فتح سے بلند ہوا کا چلنا۔

فوزعت: از باب تفعیل مادہ وزع ملانا۔ ٹکڑے ٹکڑے کرنا۔ تقسیم کرنا۔

تشریح: من محامد:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ غرض شارحؒ ترکیبی تحقیق کو بیان کرنا ہے کہ من محامد کائنًا کے متعلق ہوکر الکلم سے حال ہے اوراس کا بیان ہے یعنی الکلم الطّیّب سے مراد جمیع محامد ہیں۔

من محامد کے بیان ہونے پر حدیث مبارک سے استشہاد

علیٰ ما قال:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔ اس عبارت میں شارحؒ نے استشہاد پیش کیا ہے۔ کہ الکلم الطّیّب سے مراد جمیع محامد ہیں۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ (کلم طیب) سبحان اللہ، الحمدللہ لا الہ الا اللہ واللہ اکبر ہیں۔ جب بندہ ان کو کہتا ہے۔ تو فرشتہ ان کو لے کر اللہ کی دربار میں پہنچا تا ہے۔ پس اگراس کے عمل اچھے نہ ہوں تو وہ قبول نہیں کیے جاتے اور یہ چاروں جملے حمد پر دال ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ الکلم الطّیّب سے مراد محامد ہیں۔

سوال:۔ اس حدیث کو بطور استشہاد کے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلم طیّب کا مصداق صرف یہ چار جملے ہیں۔ حالانکہ آپ نے دعویٰ جمیع محامد کا کیا ہے۔ تو تقریب تام نہیں ہے۔ کہ دعویٰ عام لیکن دلیل خاص ہے۔

جواب:۔ ان جملوں کے الفاظ مراد نہیں ہیں۔ بلکہ معانی مراد ہیں۔ یعنی سبحان اللہ سے مراد التنزیہ عما لایلیق بشانہ ہے۔ الحمدللہ سے مراد ہروہ صفت ہے جو اللہ کے لیے حمد کو ثابت کرے۔ اور لا الہ الا اللہ سے مراد توحید کا اثبات اور شرک کی نفی ہے۔ اور یہ معانی ہر قسم کی حمد کو شامل ہیں۔ فلا اعتراض علیہ۔

مبیَّن اور بیان میں عموم خصوص کے اعتبار سے مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے

وانما صلح:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔اس عبارت میں ایک سوال مقدر کے دو جواب دیے ہیں۔

سوال:۔ من محامد کو الکلم الطیّب سے بیان نہیں بنا سکتے کیونکہ الکلم پر الف لام استغراق کا ہے۔ جو کہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور محامد جمع منکر ہے۔اور یہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔تو خاص کو عام کا بیان کیسے بنا سکتے ہیں حالانکہ مبیَّن اور بیان میں عموم وخصوص کے اعتبار سے مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔

جواب(۱):۔ جب نکرہ کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے جیسے امرءۃ کوئی ایک عورت لیکن جب اس کی صفت ذکر کریں اور امرءۃ کوفیۃ کہیں تو اس سے کوفہ کی ہر عورت مراد ہوگی۔اور یہاں محامد مشارع الشرع کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔لہٰذا یہ عام ہو جائے گا۔اور عام کے لیے عام بن سکتا ہے۔

جواب(۲):۔ کبھی نکرہ تقلیل کے لئے آتا ہے اور کبھی تکثیر کے لئے اور یہاں محامد کی تنکیر تکثیر کیلئے ہے لہذا اس میں عموم پایا گیا تو یہ الکلم الطیب کا بیان بن سکتا ہے۔

سوال:۔ یہ پھر بھی بیان نہیں بن سکتا۔کیونکہ ''کلم'' مطلق ہیں۔ چاہے شریعت کے ساتھ موصوف ہوں یا نہ ہوں اور محامد شریعت کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے بمنزلہ مقید کے ہے تو مقید مطلق کے لیے کیسے بیان بن سکتا ہے؟

جواب:۔ الکلم الطیب بھی صعود کی صفت کے ساتھ مقید ہے۔اور اللہ تعالیٰ کی طرف انہیں کلمات کا صعود ہوتا ہے جو شریعت کے ساتھ موصوف ہوں لہذا دونوں مقید ہو گئے۔

والمحامد:۔ یہ عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے محامد کی لغوی تحقیق بیان کی ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ محامد جمع ہے محمدۃ کی۔اور محمدۃ مصدر میمی ہے۔حمد کے معنیٰ میں ہے۔

حمد وشکر میں فرق

وھو مقابلۃ:۔ یہ عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے حمد وشکر میں فرق بیان کیا ہے۔

حمد:۔ کہتے ہیں کسی خوبی پر زبان سے تعریف وعظمت بیان کرنا چاہے احسان کے بدلہ میں ہو یا نہ ہو اور شکر کہتے ہیں احسان کے بدلہ میں تعریف کرنا آگے عام ہے کہ زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء سے ہو۔خلاصہ یہ ہے کہ حمد مورد کے اعتبار سے

خاص ہے زبان کے ساتھ اور متعلق کے اعتبار سے عام ہے احسان کے بدلہ میں ہو یا نہ ہو۔اور شکر اس کے برعکس ہے یعنی مورد کے اعتبار سے عام ہے کہ زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء سے ہو۔اور متعلق کے اعتبار سے خاص ہے کہ احسان کے بدلہ میں ہو۔

فلاختصاص:۔ یہ عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے حمد کو کلم طیب کا بیان بنایا ہے۔شکر کو کیوں نہیں بنایا۔

جواب:۔ کلمہ کہتے ہیں ما یتلفظ بہ الانسان کو تو یہ زبان کے ساتھ خاص ہوا۔اور حمد بھی زبان کے ساتھ خاص ہے۔اس لیے اس مناسبت کی وجہ سے حمد کو بیان بنایا نہ کہ شکر کو کیونکہ شکر زبان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

والمشارع:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے اس عبارت میں غرض شارحؒ لغوی تحقیق بیان کرنا ہے کہ مشارع جمع ہے مشرع کی اور مشرع کہتے ہیں پانی کا وہ تالاب جہاں پیاسے جمع ہوتے ہیں۔

والشرع:۔ یہ شرح کی عبارت کا آٹھواں حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے لغوی و مرادی تحقیق کو بیان کیا ہے۔شریعت کا لغوی معنیٰ اظہار کے ہیں۔اور مراد اس سے وہ دین جس کو اللہ نے بندوں کے سامنے ظاہر فرمایا پس اس میں لغوی معنیٰ (اظہار) پایا گیا۔باقی دین کا حاصل یہ ہے کہ وہ طریقہ معینہ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور مشارع کی الشرع کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح جانور اپنی ظاہری پیاس کو بجھانے کے لیے تالابوں پر آتے ہیں۔ایسے ہیں روحانی پیاس بجھانے کے لیے لوگ شریعت کے تالابوں پر آتے ہیں۔اور شریعت کے تالاب قرآن و حدیث ہیں۔

متن کی خوبی کا بیان

جعلھا:۔ یہ شرح کی عبارت کا نواں حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی خوبی بیان کی ہے کہ ماتن نے متن میں استعارات سے کام لیا ہے کہ طریقہ معہودہ کو تشبیہ دی ہے باغات کے ساتھ ذکر مشبہ کا مراد بھی مشبہ ہے لیکن وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہے۔اور باغات کے لوازمات میں سے ہے کہ اس میں تالاب ہوں تو مشارع میں استعارہ تخییلیہ ہے اور عبادات کی قبولیت کو تشبیہ دی ہے ہوا کے چلنے کے ساتھ تو ذکر مشبہ کا ہے اور مراد بھی مشبہ ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہے۔اور ہوا کے لوازمات میں سے باد صباء ہے تو پہلے قبول کے اندر استعارہ تخییلیہ ہے وجہ تشبیہ کی وضاحت یہ ہے کہ جب باد صباء چلتی ہے تو پھولوں کے اندر رنگینی آجاتی ہے۔پھلوں میں مٹھاس اور درختوں کے اندر رونق آجاتی ہے۔اور ٹہنیوں کے اندر نماء اور

طبعیت کے اندر فرحت پیدا ہو جاتی ہے۔ بالکل ایسے ہی جب اعمال صالحہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبولیت کا مقام حاصل ہوتا ہے۔ تو حق تعالیٰ کی طرف سے مغفرت اور مہربانیوں کی باد صباء چل پڑتی ہے۔ تو اس کی وجہ سے روحوں کو تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اور دلوں میں تازگی پیدا ہوتی ہے۔ اور روحانیت میں نماء اور ترقی ہوتی ہے۔

فان القبول:۔ یہ عبارت کا دسواں حصہ ہے۔ اس میں شارحؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا۔

سوال:۔ کہ متن میں تو کہیں بھی باد صباء کا ذکر نہیں ہے۔ شارحؒ نے وجہ تشبیہ میں باد صباء کا ذکر کیسے کر دیا۔

جواب:۔ متن میں اس کا تذکرہ موجود ہے کیونکہ قبول اول باد صباء کے معنی میں ہے۔

باد صبا اور باد دبور کا تعارف

ومهبها:۔ یہ عبارت کا گیارہواں حصہ ہے۔ اس سے غرض باد صباء اور اس کے مقابلہ میں باد دبور کا تعارف بیان کرتے ہیں۔ کہ اس زمانہ میں جس کے شب و روز یکساں ہوتے ہیں۔ مشرق سے مغرب کی طرف خط استواء (سیدھے خط) پر جو ہوا چلتی ہے۔ اس کو قبول اور باد صباء کہتے ہیں۔ اور قبول اس کو اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا رخ کعبۃ اللہ کی طرف ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قبل سے ہے اور اس سے مراد اگلا حصہ (رخ) ہے۔ اور مغرب سے مشرق کی طرف خط استواء پر جو ہوا چلتی ہے اس کو دبور کہتے ہیں۔ اور اس کو دبور اس لیے کہتے ہیں کہ قبلہ کی طرف اس کی پشت ہوتی ہے۔ اور جو ہوا جنوب سے شمال کی طرف چلتی ہے اس کو جَنُوْبْ کہتے ہیں۔ اور جو ہوا شمال سے جنوب کی طرف چلتی ہے اس کو شمئل کہتے ہیں۔ اور جو ہوا خط استواء سے ہٹ کر چلے اس کو نکب کہتے ہیں۔

قولہ والعرب تزعم:۔ یہ شرح کی عبارت کا بارہواں حصہ ہے۔ غرض شارحؒ باد صباء اور باد دبور کا مزید تعارف بیان کرنا ہے کہ عربوں کا خیال ہے کہ وہ ہوا جو زمین سے بادلوں کو اٹھاتی ہے اور بلندی پر لے جا کر ہانک دیتی ہے۔ پھر ہانکنے کے بعد اس ہوا کا کام ختم ہوتا ہے۔ اور یہ واپس ہو جاتی ہے۔ اس کا نام دبور ہے۔ باقی اسے دبور کیوں کہتے ہیں۔ اس لیے کہ بادلوں کی طرف اس کی پشت ہوتی ہے۔ اور جب واپس ہوتی ہے تو باد صباء بادلوں کا استقبال کرتی ہے۔ اور بادلوں کے ٹکڑوں کو جمع کر کے ایک بڑا ٹکڑا بناتی ہے۔ پھر یہ بادل برس پڑتے ہیں۔ جن کی وجہ سے اشجار وغیرہ میں نماء ہوتا ہے۔ باقی اس ہوا کو قبول کہتے ہیں۔ بادلوں کا استقبال کرنے کی وجہ سے۔

قولہ والقبول الثانی:۔ یہ عبارت کا تیرہواں حصہ ہے۔ اس عبارت میں شارحؒ نے لغوی تحقیق بیان کی ہے۔ کہ قبول بالفتح

مصدر ہے۔قبولیت کے معنیٰ میں ہے۔اور یہ مصادر شاذہ میں سے ہے۔کہ اس وزن پر کوئی اور مصدر نہیں آ تا لیکن شارحؒ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ وضوءاور ولوع (بالفتح) وغیرہ اس وزن پر آتے ہیں۔

قولہ والنّماء:۔ یہ عبارت کا چودھواں حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے لغوی تحقیق بیان کی ہے۔کہ نماء اگر باب ضرب سے ناقص یائی ہوتو اس کا معنیٰ ہوگا۔مطلق زیادتی اور اگر باب نصر سے ہو یعنی ناقص واوی سے تو اس کا معنیٰ ہوگا کہ جسم کے تمام اعضاء میں ایسی زیادتی جو طبعیت کے موافق ہو۔

ثُمَّ فِي وَصفِ المَحَامِدِ بِمَا ذَكَرَ تَلمِيحٌ إِلَى قوله تَعَالَى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصلُهَا ثَابِتٌ وَفَرعُهَا فِي السَّمَاءِ فَإِنَّ المَحَامِدَ لَمَّا كَانَت هِيَ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ فَالمَحمَدَةُ شَجَرَةٌ لَهَا أَصلٌ هُوَ الإِيمَانُ وَالاعتِقَادَاتُ وَفَرعٌ هُوَ الأَعمَالُ وَالطَّاعَاتُ وَتَحقِيقُ ذٰلِكَ أَنَّ الحَمدَ وَإِن كَانَ فِي اللُّغَةِ فِعلَ اللِّسَانِ خَاصَّةً إِلَّا أَنَّ حَمدَ اللّٰهِ تَعَالَى عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الإِمَامُ الرَّازِيّ فِي تَفسِيرِهِ لَيسَ قَولَ القَائِلِ الحَمدُ لِلّٰهِ بَل مَا يُشعِرُ بِتَعظِيمِهِ وَيُنبِئُ عَن تَمجِيدِهِ مِن اعتِقَادِ اتِّصَافِهِ بِصِفَاتِ الكَمَالِ وَالتَّرجَمَةِ عَن ذٰلِكَ بِالمَقَالِ وَالإِتيَانِ بِمَا يَدُلُّ عَلَيهِ مِن الأَعمَالِ فَالاعتِقَادُ أَصلٌ لَولَاهُ لَكَانَ الحَمدُ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اُجتُثَّت مِن فَوقِ الأَرضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ وَالعَمَلُ فَرعٌ لَولَاهُ لَمَا كَانَ لِلحَمدِ نَمَاءٌ إِلَى اللّٰهِ تَعَالَى وَقَبُولٌ عِندَهُ بِمَنزِلَةِ دَوحَةٍ لَا غُصنَ لَهَا وَشَجَرَةٍ لَا ثَمَرَةَ عَلَيهَا إِذِ العَمَلُ هُوَ الوَسِيلَةُ إِلَى نَيلِ الجَنَّاتِ وَرَفعِ الدَّرَجَاتِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى وَالعَمَلُ الصَّالِحُ يَرفَعُهُ وَفِي الحَدِيثِ فَإِذَا لَم يَكُن لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ لَم يُقبَل فَأَشَارَ المُصَنِّفُ إِلَى أَنَّ لِشَجَرَةِ المَحَامِدِ أَصلًا ثَابِتًا هُوَ الاعتِقَادُ الرَّاسِخُ الإِسلَامِيُّ المُبتَنٰى عَلَى عِلمِ التَّوحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَفَرعًا نَامِيًا إِلَى اللّٰهِ تَعَالَى مَقبُولًا عِندَهُ هُوَ العَمَلُ الصَّالِحُ المُوَافِقُ لِلشَّرِيعَةِ المُطَهَّرَةِ المُبتَنٰى عَلَى عِلمِ الشَّرَائِعِ

و حكَامِ وَأَشَارَ إِلَى الِاخْتِصَاصِ وَالدَّوَامِ بِقَوْلِهِ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ بِتَقْدِيمِ الظَّرْفِ الْمُفِيدِ لِلِاخْتِصَاصِ وَلَفْظِ الْمُضَارِعِ الْمُنْبِئُ عَنِ الِاسْتِمْرَارِ .

ترجمہ:۔ پھر محامد کی صفت ذکر کرنے میں اس شے کے ساتھ جس کا ذکر کیا ماتن نے اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے قول ضرب اللہ مثلا کلمہ طیبہ کشجرۃ طیبہ الخ کی طرف اس لیے کہ جب محامد کلم طیب ہیں اور کلمہ طیبہ پاکیزہ درخت کی طرح ہے تو حمد ایسا درخت ہے اس کی جڑ ہے اور وہ ہے ایمان اور اعتقادات اور فرع ہے اور وہ اعمال اور طاعات ہیں۔اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ حمد اگر چہ لغت میں خاص طور پر زبان کا فعل ہے۔مگر اللہ تعالیٰ کی حمد جیسا کہ امام رازیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔اپنی تفسیر میں صرف کہنے والے کا الحمد للہ کہنا نہیں ہے۔بلکہ ہر وہ چیز جو مشیر ہو اس کی عظمت کی طرف اور خبر دے اس کی بزرگی کی صفات کمال کے ساتھ متصف ہونے کے اعتقاد کے ساتھ اور اس کی ترجمانی کرنے کے ساتھ کلام کے ذریعہ اور ساتھ لانے ان اعمال کے جو اس پر دلالت کریں۔پس اعتقاد جڑ ہے۔اگر یہ نہ ہو تو حمد ہوگی۔مثل خبیث درخت کے جو زمین کے اوپر اکھڑا ہوا ہو اس کو قرار حاصل نہ ہو۔اور عمل ٹہنی ہے۔اگر یہ نہ ہو تو حمد کو نماء (بڑھوتری) حاصل نہ ہو۔اور اس کے ہاں قبولیت حاصل نہ ہو مثل اس تنے کے جس کی ٹہنیاں نہ ہوں۔اور اس درخت کے جس پر پھل نہ ہو۔اس لیے کہ عمل ہی وسیلہ ہے جنات کو حاصل کرنے کا درجات کو بلند کرنے کا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عمل صالح اس کو بلند کرتا ہے۔اور حدیث میں ہے جب اس کے لیے عمل صالح نہ ہو تو اس کو (حمد کو) قبول نہیں کیا جاتا۔پس مصنفؒ نے اشارہ کیا کہ محامد کے درخت کے لیے ایک مضبوط جڑ ہے۔اور وہ مضبوط اسلامی عقیدہ ہے جس کی بنیاد علم توحید وصفات پر رکھی گئی ہے۔اور ایک فرع ہے جو بڑھنے والی ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اس کے ہاں مقبول ہے اور وہ عمل صالح ہے جو شریعت مطہرہ کے موافق ہو جس کی بنیاد علم شرائع اور احکام پر رکھی گئی ہے اور اشارہ کیا اختصاص اور دوام کی طرف اپنے قول الیہ یصعد الکلم الطیب سے ظرف کو مقدم کرنے کے ساتھ جو مفید ہے اختصاص کے لیے اور لفظ مضارع کے ساتھ جو خبر دینے والا ہے استمرار (ہیشگی) کیلئے۔

لغوی تحقیق:۔ یشعر: دلالت کرنا، ترجمہ عنوان، ترجمانی کرنا

اجتثت: اجتثا ثابیخ کنی کرنا۔جڑ سے اکھیڑنا اصل میں اُجْتُثِثَتْ تھا پھر پہلی ثاء کو ساکن کیا پھر ثاء کا ثاء میں ادغام کر دیا۔

دوحة: بڑا درخت بڑا سائبان

المنبئ: از افعال خبر دینے والا۔

صنعتِ تلمیح کا بیان

تشریح: ثم فی وصف المحامد:۔ یہ عبارت کا پندرھواں حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی خوبی بیان کی ہے۔کہ متن میں محامد کی جوصفت ذکر کی ہے (لاصولہامن مشارع الشرع والی صفت) اس سے ماتن نے قرآن مجید کی آیت کے مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اسطرح کہ اللہ نے ارشادفرمایا ضرب اللہ مثلاً کلمۃ طیبۃ اصلھا ثابت وفرعھا فی السمآء باقی رہا کہ اشارہ کیسے ہوگیا کیونکہ المحامد یہ بیان ہے الکلم الطیب کا اور مبیَّن (بالفتح) اور مبیِّن (بالکسر) میں اتحاد ہوتا ہے۔پس محامد یہ بعینہا کلم طیب ہوئے اور قرآن کریم میں کلمہ طیبہ کوتشبیہ دی گئی شجرہ طیبہ کے ساتھ اور یہ بعینہ حمد کوتشبیہ دینا ہے شجرہ طیبہ کے ساتھ وجہ تشبیہ ظاہر ہے کہ شجرہ میں تین چیزیں ہیں (۱) جڑیں (۱) تنا (۳) شاخیں۔بالکل ایسے ہی حمد میں بھی تین چیزیں ہیں۔(۱) جڑیں۔یہ ایمان اور اعتقاد ہے۔(۲) تنا وہ حمد ہے (۳) اس کی شاخیں یہ اعمال ہیں۔

وتحقیق ذلک:۔ یہ عبارت کا سولہواں حصہ ہے۔غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ کہ یہ تشبیہ درست نہیں کیونکہ مشبہ بہ (شجر) مرکب ہے۔اور اصول وفروع اسمیں داخل ہیں۔اس کے جز ہیں۔جبکہ مشبہ (حمد) بسیط ہے۔اس کا تعلق صرف زبان سے ہے۔جبکہ اعتقاد کا تعلق دل سے ہے۔اور اعمال کا تعلق اعضاء سے ہے۔تو یہ حمد کے اجزاء اصول وفروع کیسے بن سکتے ہیں۔

جواب:۔ کا حاصل یہ ہے کہ حمد لغوی تو زبان کے ساتھ خاص ہے اور بسیط ہے لیکن حمد اصطلاحی مرکب ہے کیونکہ زبان سے الحمد للہ کہنا حمد نہیں یہ تو حمد کے صدور کی خبر دینا ہے۔حمد ہر اس فعل کو کہتے ہیں جو باری تعالیٰ کی عظمت پر دال ہو چاہے دل سے یا زبان سے ہو یا اعضاء سے ہو تو اعتقاد بمنزل اصل کے ہے اس کے بغیر اللہ کی تعریف شجرہ خبیثہ کی طرح ہے جو زمین کے اوپر پڑا ہوا اور اس کو قرار حاصل نہ ہو اور اعمال کے بغیر حمد ایسے ہے جیسے درخت کا تنا بغیر ٹہنیوں اور بغیر پھلوں کے ہو تو اعمال بمنزل فرع کے ہیں حمد کے لیے۔

امام رازی کے کلام سے مقصود تشبیہ الحمد لشجرہ کی تائید پیش کرنا ہے

سوال:۔ یہ تحقیق تب تام ہوسکتی ہے۔کہ محامد کی طرح کلم طیب بھی مرکب وعام ہو۔اس کے مفہوم میں بھی اعتقاد وعمل صالح داخل ہوں حالانکہ کلم طیب کا معنی ومفہوم اس طرح کسی نے بیان نہیں کیا اور کلم طیب میں اس عموم کا پایا جانا اس لیے ضروری ہے کہ ماتن نے محامد کو کلم طیب کا بیان بنایا ہے۔لہذا جب امام رازی کی تفسیر کے مطابق محامد مرکب ہیں تو پھر کلم طیب کا مفہوم بھی

مرکب ہونا چاہیے۔

جواب:۔ مصنفؒ کا مقصد امام رازیؒ کے کلام سے اس کی تائید پیش کرنا ہے کہ حمد کی تشبیہ درخت کے ساتھ درست ہے حمد کی تعمیم یا ترکیب مقصود نہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ امام رازیؒ کی تفسیر کے مطابق اعتقاد و عمل صالح کو حمد لسانی ولغوی کے ساتھ ایک خاص نسبت حاصل ہوگی کہ جس طرح درخت بغیر جڑ کے بے کار ہے اسی طرح حمد بغیر اعتقاد وایمان کے بے کار ہے۔ اور جس طرح درخت کے لیے ٹہنیاں کمال اور خوبصورتی کی درجہ رکھتی ہیں اسی طرح حمد لسانی کے لیے اعمال تکمیل کا درجہ رکھتے ہیں یعنی اگر حمد ہو عمل صالح نہ ہو تو وہ ایسے ہے کہ درخت بغیر پھل وٹہنیوں کے ہو۔

اذ العمل):۔ یہ جملہ معترضہ ہے اور اس میں شارحؒ نے اعمال کے بغیر حمد کی عدم قبولیت کی علت بیان کی ہے۔ لقولہ تعالیٰ ادخلوا الجنۃ بما کنتم تعملون جس کا حاصل یہ ہے کہ اعمال کی وجہ سے جنت حاصل ہوگی اور رفع درجات ہوگا اس لیے قرآن میں ہے والعمل الصالح یرفعہ یعنی کلمہ طیبہ کو اللہ کی دربار میں عمل صالح بلند کرتا ہے۔ اور قبولیت بخشتا ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ اذ لم یکن لہ عمل الصالح لم یقبل یعنی عمل صالح نہ ہو تو قبولیت حاصل نہیں ہوتی۔

دخول جنت کا سبب اللہ کا تفضّل اور احسان ہے

سوال:۔ یہ ہوتا ہے کہ ادخلوا الجنۃ بما کنتم تعملون میں باسببیہ ہے تو دخول جنت مسبب ہوگا اور مسبب بغیر سبب کے نہیں پایا جاتا تو لازم آئے گا کہ بغیر عمل کے جنت میں جائے گا ہی نہیں حالانکہ ایک حدیث میں ہے کہ انّ احدکم لا یدخلہ الجنۃ عملہ الا ان یتغمد اللہ برحمۃ یعنی تم میں سے کسی کو بھی اس کا عمل جنت میں داخل نہیں کرے گا مگر جب اللہ تعالیٰ اس کو اپنی رحمت میں ڈھانپ لیں۔

جواب (۱):۔ آیت میں باسببیہ نہیں ہے بلکہ عوضیہ ہے اور یہ اعواض پر داخل ہوتی ہے یعنی عمل صالح کا عوض اور بدلہ جنت ہے اور ضابطہ ہے کہ معطی کو معطی وسخی کبھی بغیر عوض اور بغیر بدلہ کے بھی عطاء کر دیتا ہے بخلاف باسببیہ کے کہ اس صورت میں عمل صالح دخول جنت کا سبب ہوگا۔ اور مسبب بغیر سبب کے نہیں پایا جاتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں باعوضیہ ہے اور اسمیں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عمل صالح کا عوض جنت ہے اور حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ دخول جنت کا سبب اللہ تعالیٰ کا فضل واحسان ہے لہٰذا آیت وحدیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

جواب (۲):۔ آیت میں باسببیہ ہے لیکن یہ ظاہر حال پر محمول ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ دخول جنت کا ظاہری سبب اعمال صالحہ ہیں حقیقی سبب تفضّل باری تعالیٰ ہے خلاصہ یہ ہے کہ آیت ظاہری سبب پر محمول ہے اور حدیث تفضّل واحسان

باری پر محمول ہے۔

جواب (۳):۔ دخول جنت تو خدا کے فضل واحسان پر موقوف ہے لیکن جنت میں نیل درجات اعمال صالحہ پر موقوف ہیں۔ کما قال اللہ ولکل درجات مما عملوا لیکن اس صورت میں آیت حذف مضاف کے قبیل ہوگی۔ ادخلوا الجنۃ (ای درجاتھا) بما کنتم تعملون ۔خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں نیل درجات کا ذکر ہے اور حدیث دخول جنت پر محمول ہے کہ دخول جنت تفضّل پر موقوف ہے۔

علم التوحید والصفات سے مراد علم کلام ہے

قولہ علی علم التوحید: سوال:۔ علم التوحید والصفات سے مراد یا ایمان ہوگا یا علم کلام ایمان مراد ہو تو یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اعتقاد راسخ بھی ایمان کا نام ہے۔ تو مبنی اور مبنی علیہ میں فرق نہیں رہے گا۔ اور اگر اس سے مراد علم کلام ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہ اعتقاد علم کلام میں بھی مندرج ہے۔ پھر بھی مبنی اور مبنیٰ علیہ کا واحد ہونا لازم آئے گا۔

جواب:۔ ہم دوسری شق مراد لیتے ہیں کہ علم توحید سے مراد علم کلام ہے باقی علم کلام میں مطلق اعتقاد تو مندرج ہے لیکن اس کا رسوخ مندرج نہیں بلکہ یہ علم کلام پر موقوف ہے۔

واشار:۔ یہ عبارت کا آخری حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ متن کی خوبی بیان کرتے ہیں کہ الیہ کو مقدم کیا تو اختصاص کا فائدہ ہوا اور یصعد فعل مضارع کے ذکر کرنے سے دوام کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی پاکیزہ کلمے صرف اسی ذات کی طرف چڑھتے ہیں اور یہ ہمیشہ ہوتا رہے گا۔

الیہ یصعد میں معمول کی تقدیم کی وجہ حصر حقیقی ہے

سوال:۔ یہ ہے کہ ماتن کا معمول کو عامل پر مقدم کرنا درست نہیں ہے کیونکہ معمول کی تقدیم حصر کے لئے ہوتی ہے حالانکہ یہ مقام مقام حصر نہیں ہے کیونکہ مخاطب نہ تو پاکیزہ کلمات اللہ کی طرف متوجہ ہونے میں کسی کو شریک سمجھتا ہے نہ ہی وہ اس کا منکر ہے اور حصر ان دو وجہ سے ہی ہوتا ہے۔

جواب (۱):۔ بعض حضرات نے جواب دیا کہ مصنفؒ نے یہ حصر کافروں کے رد کے لیے کیا کیونکہ وہ گمان رکھتے ہیں کلم طیب کے علاوہ بھی کچھ کلمات اللہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ان کے زعم کی نفی کے لیے حصر کیا لیکن علامہ چلپیؒ فرماتے ہیں یہ جواب تعسف محض ہے۔ کیونکہ کتاب پڑھنے والا کافر نہیں ہوسکتا جب کہ مخاطب یہاں کتاب کے قاری ہی ہیں۔

جواب(۲):۔ بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر یہ فرض کیا گیا گویا مخاطب کو شک ہے اس لیے کلام کو بطور حصر ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ جواب بھی ضعیف ہے۔

جواب(۳):۔ حصر کی دو قسمیں ہیں (۱) حصر حقیقی (۲) حصر اضافی۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حصر کہتے ہیں تخصیص الشی بالشی کو اور یہ عام ہے کبھی تخصیص صفت کی ہوتی ہے موصوف کے ساتھ اور کبھی موصوف کی تخصیص ہوتی ہے صفت کے ساتھ پھر یہ قصر الصفت علی الموصوف یا قصر الموصوف علی الصفت دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ قصر (تخصیص) نفس الامر میں ہوگی یعنی یہ قصر جمیع ماعدا سے ہوگا جیسے ما خاتم الانبیاء الا محمد (ﷺ) کہ یہاں صفت خاتمیت کی جمیع ماعدا سے نفی ہے اور صرف محمد ﷺ کی ذات کے لئے ثابت ہے تو یہ قصر حقیقی ہے اور یا پھر بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے قصر پایا جائے گا جیسے ما زید الا قائم یہاں زید کے لئے صفت قیام کا قصر صرف قعود کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے کہ زید قاعد نہیں، قائم ہے اس سے زید کی باقی صفات مثلاً علم وغیرہ کی نفی نہیں ہوگی یہ قصر اضافی ہے۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ حصر کے لئے مخاطب کا منکر ہونا یا صفت میں کسی کو شریک سمجھنا یہ اس وقت ضروری ہے کہ جب حصر اضافی ہو جبکہ یہاں حصر حقیقی ہے کیونکہ نفس الامر میں کلمات طیبہ کا صعود صرف ذات باری تعالیٰ میں ہی منحصر ہے اور کسی ذات کے لئے ان کا صعود نہیں ہوتا لہٰذا سائل کا یہ کہنا کہ یہ مقام مقام حصر نہیں ہے درست نہیں ہے۔

قَولُهُ عَلٰى أَن جَعَلَ تَعلِيقٌ لِلمَحَامِدِ بِبَعضِ النِّعَمِ إِشَارَةً إِلَى عِظَمِ أَمرِ العِلمِ الَّذِى وَقَعَ التَّصنِيفُ فِيهِ وَدَلَالَةً عَلَى جَلَالَةِ قَدرِهِ وَالشَّرِيعَةُ تَعُمُّ الفِقهَ وَغَيرَهُ مِنَ الأُمُورِ الثَّابِتَةِ بِالأَدِلَّةِ السَّمعِيَّةِ كَمَسأَلَةِ الرُّؤيَةِ وَالمَعَادِ وَكَونِ الإِجمَاعِ وَالقِيَاسِ حُجَّةً وَمَا أَشبَهَ ذٰلِكَ وَأُصُولُ الشَّرِيعَةِ أَدِلَّتُهَا الكُلِّيَّةُ وَمَبَانِى الأُصُولِ مَا تُبتَنٰى هِىَ عَلَيهِ مِن عِلمِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالنُّبُوَّاتِ وَتَمهِيدُهَا تَسوِيَتُهَا وَإِصلَاحُهَا بِكَونِهَا عَلَى وَفقِ الحَقِّ وَنَهجِ الصَّوَابِ وَفُرُوعُ الشَّرِيعَةِ أَحكَامُهَا المُفَصَّلَةُ المُبَيَّنَةُ فِى عِلمِ الفِقهِ وَمَعَانِيهَا العِلَلُ الجُزئِيَّةُ التَّفصِيلِيَّةُ عَلَى كُلِّ مَسئَلَةٍ وَدِقَّتُهَا كَونُهَا غَامِضَةً لَطِيفَةً لَا يَصِلُ إِلَيهَا كُلُّ أَحَدٍ بِسُهُولَةٍ وَجَمِيعُ ذٰلِكَ نِعَمٌ تَستَوجِبُ الحَمدَ إِذ بِالشَّرِيعَةِ نِظَامُ الدُّنيَا وَثَوَابُ العُقبَى وَبِدِقَّةِ مَعَانِى الفِقهِ رِفعَةُ دَرَجَاتِ

الْعُلَمَاءِ وَنَيلُهُم الثَّوَابَ فِي دَارِ الْجَزَاءِ وَفِي هَذَا الكَلامِ إشَارَةٌ إلَى أَنَّ عِلمَ الْأُصُولِ فَوقَ الفِقهِ وَدُونَ الكَلامِ ؛ لِأَنَّ مَعرِفَةَ الْأَحكَامِ الجُزئِيَّةِ بِأَدِلَّتِهَا التَّفصِيلِيَّةِ مَوقُوفَةٌ عَلَى مَعرِفَةِ أَحوَالِ الْأَدِلَّةِ الكُلِّيَّةِ مِن حَيثُ اَنَّهَا تُوصِلُ إلَى الْأَحكَامِ الشَّرعِيَّةِ وَهِيَ مَوقُوفَةٌ عَلَى مَعرِفَةِ البَارِىءِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ وَصِدقِ المُبَلِّغِ وَدَلَالَةِ مُعجِزَاتِهِ وَنَحوَ ذَلِکَ مِمَّا يَشتَمِلُ عَلَيهِ عِلمُ الكَلامِ البَاحِثُ عَن أَحوَالِ الصَّانِعِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ وَالمَعَادِ وَمَا يَتَّصِلُ بِذَلِکَ عَلَى قَانُونِ الْإِسلَامِ .

ترجمہ:۔ محامد کو بعض نعمتوں کے ساتھ معلق کرنے میں اس علم کی عظمت امر کی طرف اشارہ ہے۔ جس میں تصنیف واقع ہوئی ہے۔ اور دلالت ہے اس کے عظیم القدر ہونے پر، اور شریعت عام ہے فقہ کو اور اس کے علاوہ ان امور کو جو دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں جیسے رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ اور قیامت کا مسئلہ اور اجماع اور قیاس کا حجت ہونا اور جو اس کے مشابہ ہو اور اصول شرعیہ (سے مراد) اس کے دلائل کلیہ ہیں۔ اور مبانی الاصول وہ ہیں جن پر یہ اصول مبنی ہیں علم ذات وصفات اور علم نبوت سے، اور تمہید ہا (سے مراد) اس کو برابر کرنا ہے اور ان کی اصلاح کرنا ہے ان (اصول) کے حق اور صواب کے طریقہ پر۔ اور شریعت کے فروع (سے مراد) اس کے وہ احکام ہیں جن کی تفصیل بیان کی گئی ہے فقہ میں۔ اور اس کے معانی سے مراد اس کے ہر ہر مسئلہ پر دلائل جزئیہ تفصیلیہ ہیں اور ان کی دقت سے مراد ان کا اسطرح باریک ہونا ہے کہ وہاں تک کوئی سہولت سے نہ پہنچ سکے۔ اور یہ سب نعمتیں ہیں جو حمد کو واجب قرار دیتی ہیں۔ اس لیے کہ شریعت سے نظام دنیا (درست ہوتا ہے) اور آخرت کا ثواب (حاصل ہوگا) اور فقہ کے معانی کے دقیق ہونے سے علماء کے درجات کا بلند ہونا ہے اور ان کا ثواب حاصل کرنا ہے۔ آخرت میں۔ اور اس کلام میں اشارہ ہے اس کی طرف کہ علم اصول الفقہ بلند مرتبہ ہے فقہ پر اور علم کلام سے کم درجہ ہے اس لیے کہ احکام جزئیہ کو دلائل تفصیلیہ سے جاننا موقوف ہے دلائل کلیہ کے احوال کی معرفت پر اس حیثیت سے کہ وہ دلائل احکام شرعیہ تک پہنچاتے ہیں اور یہ موقوف ہیں باری تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت پر اور مبلغ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم) کے سچا ہونے پر اور اس کے معجزات کے دلالت کرنے پر اور اس کی مثل کہ اس پر علم کلام مشتمل ہوتا ہے جو بحث کرنے والا ہے صانع اور نبوت اور رسالت اور معاد کے احوال سے اور جو اس کے ساتھ متصل ہو قانون اسلام کے مطابق۔

لغوی تحقیق:۔ تعلیق: لٹکانا چمٹانا۔ نهج: از باب (فا) نہجا و نہوجاً طریق وراستہ

المعاد: عود سے اسم ظرف ہے۔لوٹنے کی جگہ (قیامت) کیونکہ سب کو وہیں لوٹ کر جانا ہے۔

حمد کی نعمت علم کے ساتھ تعلیق کی وجہ

قولہ علی ان جعل:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہاں ماتن نے حمد کو بعض نعمتوں کے ساتھ خاص کر دیا یعنی صرف علم والی نعمت کو محمود علیہ بنایا حالانکہ حمد عام ہے تمام نعمتوں (کے لیے)۔

جواب:۔ حمد کو علم والی صفت کے ساتھ اس لیے خاص کیا تا کہ علم اصول لفقہ کی عظمت معلوم ہو جائے۔اور علو مرتبہ ظاہر ہو جائے اور وہ اس طرح کہ محامد کو معلّق کیا اصول الشرعیہ کے ساتھ اور اصول سے مراد دلائل اربعہ ہیں جو کہ اصول فقہ کا موضوع ہیں یعنی ماتن نے اشارہ کیا کہ تمام نعمتوں میں سے بڑی نعمت انہی اصول کا علم ہے باقی تو کالعدم ہیں تو اس سے اصول کی شرافت معلوم ہوئی اور ظاہر ہے کہ اس سے نفس موضوع کی شرافت اور عظمت بھی معلوم ہوگئی اور موضوع کی شرافت سے علم کی شرافت معلوم ہوئی ہے تو اس طرح علم اصول فقہ کی عظمت وشرافت بھی ظاہر ہوگئی۔

قولہ الشرعیہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ متن میں واقع الفاظ کی وضاحت کرنا ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں لفظ شرعیہ عام ہے۔فقہ کو بھی اور ان امور کو بھی جو دلائل سمعیہ ونقلیہ سے ثابت ہیں۔جیسے رویئت باری تعالیٰ قیامت کا حق ہونا اجماع وقیاس کا حجت ہونا گویا کہ شرعیۃ میں علم فقہ اصول فقہ اور علم کلام سب شامل ہو گئے۔اور اصول شرعیہ سے مراد دلائل کلیہ ہیں یعنی قرآن، حدیث، اجماع، قیاس اور مبانی سے مراد علم ذات وصفات ہے جس پر اصول فقہ مبنی ہے۔ تمہید سے مراد ان اصول کی اصلاح کرنا ہے تا کہ وہ حق وثواب کے طریق کے موافق ہوں۔فروع شرعیہ سے مراد احکام تفصیلہ ہیں جن کو فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔معانی سے مراد علل جزئیہ ہیں جو ہر ہر مسئلہ کی تفصیل میں واقع ہوتے ہیں۔اور معانی کے دقیق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ علّتیں اتنی باریک ہوں کہ وہاں تک ہر آدمی آسانی سے نہ پہنچ سکے۔

قولہ وجمیع ذٰلک:۔ یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ ان چیزوں کے ساتھ حمد کو معلّق کیوں کیا؟

جواب:۔ یہ سب چیزیں اللہ کی نعمتیں ہیں۔اور یہ نعمت حمد کو واجب کرتی ہے۔اس لیے ان اشیاء کے ساتھ حمد کو معلّق کیا ہے۔

شرعیہ، فقہ، اصول فقہ، علم کلام یہ سب اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں

قولہ اذ بالشرعیہ:۔ یہ عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔اس میں ان اشیاء کے نعمت ہونے پر دلیل بیان کی ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ شرعیہ جو کہ عام ہے۔فقہ، اصول فقہ، علم کلام، دلائل کلیہ، دلائل تفصیلہ اس سے دینا کا کام چلتا ہے۔اور آخرت میں ثواب ملتا ہے۔اور فقہ کے دقیق ہونے سے علماء کے درجات بلند ہوں گے اور قیامت کے دن اس کو بہت بڑا اجر ملے گا۔تو معلوم ہوا کہ یہ بہت بڑی نعمتیں ہیں۔

بیانِ درجات علوم ثلثہ یعنی علم کلام واصول فقہ وفقہ

قولہ وفی ھذ الکلام:۔ یہ عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔اس میں شارحؒ متن کی خوبی بیان کرر ہے ہیں کہ متن کے اندر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔اصول فقہ کا مرتبہ فقہ سے بلند ہے۔علم کلام سے کم ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ سب سے اونچا مرتبہ علم کلام کا ہے۔اس سے نچلا درجہ اصول فقہ کا ہے اور اس سے کم درجہ علم فقہ کا ہے۔

دلیل:۔ یہ ہے کہ علم اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے۔ادلۃ کلیہ سے۔اور فقہ میں بحث ہوتی ہے احکام جزئیہ سے۔اور احکام جزئیہ کی معرفت موقوف ہے ادلۃ کلّیہ کی معرفت پر پس علم فقہ یہ موقوف ہوا علم اصول فقہ پر۔لہٰذا علم اصول فقہ کا مرتبہ زائد ہوا علم فقہ پر موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے۔اور ادلۂ کلّیہ کی معرفت موقوف ہے۔اللہ کی ذات وصفات ونبوت ورسالت کی معرفت پر پس علم اصول فقہ موقوف ہوا علم کلام پر اور موقوف علیہ عظیم الشان ہوتا ہے۔موقوف سے لہٰذا علم کلام کا مرتبہ زائد ہوا علم اصول فقہ پر۔باقی رہا یہ کہ متن میں علوم ثلثہ کے مراتب کی طرف اشارہ کیسے ہوا۔وہ اس طرح کہ ماتن نے کہا اصول الشرعیہ الخ کہ اصول فقہ کو فقہ کے لیے اصل قرار دیا۔اور شئ کا اصل شئ سے فائق ہوتا ہے۔لہٰذا علم اصول فقہ یہ فائق ہوا علم فقہ سے پھر علم کلام کو مبانی قرار دیا ہے علم اصول فقہ کا۔لہٰذا علم کلام مبنی علیہ ہونے کی وجہ سے اعلیٰ مرتبہ پر ہوا اور اس طرح علم کلام فائق ہوا علم اصول فقہ پر۔

سوال:۔ اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ موقوف علیہ موقوف پر مرتبۃً مقدم ہوتا ہے۔اس لیے کہ علم تفسیر کا سمجھنا موقوف ہے۔علم صرف ونحو پر حالانکہ علم صرف ونحو کا مرتبہ علم تفسیر سے کم ہے۔

جواب (۱):۔ توقف کی دو قسمیں ہیں۔نمبر ا۔ذی آلۃ کا موقوف ہونا آلہ پر جیسے توقف نجار اس کے آلات پر اور مشروط کا موقوف ہونا شرط پر جیسے صلوۃ کا توقف وضو پر تو اس صورت میں موقوف علیہ کا موقوف پر مرتبۃً مقدم ہونا درست نہیں ہے۔

جیسے تفسیر موقوف ہے صرف ونحو پر۔نمبر۲۔فرع کا موقوف ہونا اصل پر۔اس صورت میں موقوف علیہ موقوف پر مرتبۃً مقدم ہوتا ہے یہاں بھی دوسرا معنیٰ مراد ہے لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ یہاں توقف الفقہ علی الاصول توقف الفرع علی الاصل کے قبیل سے نہیں بلکہ یہ بھی توقف ذی الآلہ علی الآلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر علم فقہ نہ ہوتا تو اصول فقہ کی تدوین ہی نہ ہوتی تو معلوم ہوا کہ فقہ اصل ہے اور اصول فرع اور آلہ ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف مدح کے لئے ہے اس سے بھی فقہ کا اصل اور اشرف ہونا معلوم ہوتا ہے نیز صاحب غنیۃ نے لکھا ہے کہ فقہ کی کتابیں اصول فقہ کی کتابوں بلکہ علم کلام کی کتابوں کے بھی اوپر رکھنی چاہیں۔

جواب(۲):۔علامہ چلپیؒ نے یہ جواب دیا کہ شارحؒ نے جوفوق کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے مراد فوقیت وتقدم فی التعلم والطلب ہے یعنی طلب اور قرأت میں علم کلام اصول فقہ پر مقدم ہے اور اصول فقہ کا تعلم فقہ پر مقدم ہے کیونکہ موقوف کی معرفت موقوف علیہ کی معرفت کے بغیر نہیں ہوتی لیکن اس جواب سے ظاہر ہے کہ ماتن وشارحؒ جو اصول فقہ کی شرافت کو بلند کرنا چاہتے ہیں وہ منہدم ہوکر رہ جاتی ہے۔

قَولُهُ بَنٰى عَلَى أَربَعَةِ أَركَانٍ بِمَنزِلَةِ البَدَلِ مِن الجُملَةِ السَّابِقَةِ شَبَّهَ الأَحكَامَ الشَّرعِيَّةَ بِقَصرٍ مِن جِهَةِ أَنَّ المُلتَجِئَ إِلَيهَا يَأمَنُ مِن غَوَائِلِ عَدُوِّ الدِّينِ وَعَذَابِ النَّارِ فَأَضَافَ المُشَبَّهَ بِهِ إِلَى المُشَبَّهِ كَمَا فِي لُجَينِ المَاءِ وَالأَحكَامُ تَستَنِدُ إِلَى أَدِلَّةٍ جُزئِيَّةٍ تَرجِعُ مَعَ كَثرَتِهَا إِلَى أَربَعَةِ دَلَائِلَ هِيَ أَركَانُ قَصرِ الأَحكَامِ فَذَكَرَهَا فِي أَثنَاءِ الكَلَامِ عَلَى التَّرتِيبِ الَّذِي بَنَى الشَّارِعُ الأَحكَامَ عَلَيهَا مِن تَقدِيمِ الكِتَابِ ثُمَّ السُّنَّةِ ثُمَّ الإِجمَاعِ ثُمَّ العَمَلِ بِالقِيَاسِ ذَكَرَ الثَّلَاثَةَ الأُوَلَ صَرِيحًا وَالقِيَاسَ بِقَولِهِ وَوَضَعَ مَعَالِمَ العِلمِ عَلَى مَسَالِكِ المُعتَبِرِينَ أَي القَائِسِينَ المُتَأَمِّلِينَ فِي النُّصُوصِ وَعِلَلِ الأَحكَامِ مِن قَوله تَعَالَى فَاعتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبصَارِ تَقُولُ اعتَبَرتُ الشَّيءَ إِذَا نَظَرتَ إِلَيهِ وَرَاعَيتَ حَالَهُ وَالمَعلَمُ الأَثَرُ الَّذِي يُستَدَلُّ بِهِ عَلَى الطَّرِيقِ عَبَّرَ بِهِ عَن عِلَّةِ الحُكمِ الَّتِي بِهَا يُستَدَلُّ عَلَى ثُبُوتِ الحُكمِ فِي المَقِيسِ فَإِن قُلتَ : لَيسَ تَرتِيبُ الشَّارِعِ تَقدِيمَ السُّنَّةِ عَلَى الإِجمَاعِ مُطلَقًا بَل إِذَا كَانَت قَطعِيَّةً قُلتُ :

الْكَلَامُ فِي مَتْنِ السُّنَّةِ وَلَا خَفَاءَ فِي تَقَدُّمِهِ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا يُؤَخَّرُ حَيثُ يُؤَخَّرُ لِعَارِضِ الظَّنِّ فِي ثُبُوتِهِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعضَ أَقسَامِ الكِتَابِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ كَمَا يَشتَمِلُ القَصرُ عَلَى مَا هُوَ غَايَةٌ فِي الظُّهُورِ وَعَلَى مَا هُوَ دُونَهُ وَعَلَى مَا هُوَ غَايَةٌ فِي الخِفَاءِ وَالِاستِتَارِ بِحَيثُ لَا يَصِلُ إِلَيهِ غَيرُ رَبِّ القَصرِ وَعَلَى مَا هُوَ دُونَهُ كَذٰلِكَ قَصرُ الأَحكَامِ يَشتَمِلُ عَلَى مُحكَمٍ هُوَ غَايَةٌ فِي الظُّهُورِ وَنَصٌّ هُوَ دُونَهُ وَعَلَى مُتَشَابِهٍ هُوَ غَايَةٌ فِي الخَفَاءِ وَمُجمَلٍ هُوَ دُونَهُ وَسَيَجِيءُ تَفسِيرُهَا .

ترجمہ:۔ بنی علی اربعۃ ارکان یہ بمنزلہ بدل کے ہے جملہ سابقہ سے تشبیہ دی ہے احکام شرعیہ کو محل کے ساتھ اس جہت سے کہ بے شک پناہ لینے والا ان احکام شرعیہ کی طرف محفوظ ہو جاتا ہے دین کے دشمنوں کے دھوکوں سے اور آگ کے عذاب سے۔ پس اضافت کی ہے مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف جیسا کہ لجین الماء میں۔ اور وہ احکام جو منسوب ہوتے ہیں ادلۃ جزئیہ کی طرف وہ لوٹتے ہیں اپنی کثرت کے باوجود چار کی طرف وہ چار جو کہ احکام کے محل کے ارکان ہیں۔ پس ذکر کیا ان کو کلام کے درمیان میں اس ترتیب پر جس پر شارع نے احکام کی بنیاد رکھی ہے۔ کتاب کو مقدم کرنے سے پھر سنت پھر اجماع پھر عمل بالقیاس کو ذکر کیا۔ پہلے تین کو صراحتاً اور قیاس کو اپنے قول وضع معالم العلم علی مسالک المعتبرین کے ساتھ یعنی وہ قیاس کرنے والے جو غور و فکر کرنے والے ہیں نصوص میں اور احکام کی علتوں میں جو ماخوذ ہیں اللہ تعالیٰ کے قول فاعتبروا یااولی الابصار سے۔ تو کہتا ہے اعتبرت الشئی جب تو دیکھے اس کی طرف اور تو رعایت کرے اس کے حال کی۔ اور معلم وہ اثر کہ استدلال کیا جائے اس کے ساتھ طریق پر اس حال میں کہ اعتبار کیا جائے اس معلم کا اس حکم کی علت کے ساتھ کہ جس سے استدلال کیا جاتا ہے حکم کے ثابت ہونے پر مقیس میں۔ پھر اگر تو کہے کہ نہیں ہے شارع کی ترتیب سنت کو اجماع پر مقدم کرنا مطلقاً بلکہ جب ہو وہ سنت قطعی۔ میں کہوں گا کہ کلام متن سنت میں ہے۔ اور نہیں ہے کوئی خفاء اس متن سنت کے اجماع پر مقدم کرنے میں اور سوائے اس کے نہیں کہ موخر کیا جاتا ہے جہاں موخر کیا جاتا ہے مگر ظن کے عارض کے ساتھ اس سنت کے ثابت ہونے میں پھر کتاب کی بعض اقسام کو ذکر کیا اشارہ کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ بے شک وہ جیسے مشتمل ہوتا ہے محل اوپر اس کے کہ وہ انتہائی ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس چیز پر کہ وہ اس سے کم ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس چیز پر جو انتہائی پوشیدگی اور خفاء میں ہے اس حیثیت سے کہ نہیں پہنچ سکتا اس کی طرف محل کے مالک کے علاوہ کوئی ایک اور اس پر کہ وہ اس سے کم مخفی ہے اسی طرح احکام کا محل مشتمل ہوتا ہے محکم پر وہ انتہائی ظہور میں ہے اور نص پر وہ اس سے کم ظاہر ہے اور متشابہ پر وہ انتہائی خفاء میں ہے اور **مجمل پر وہ اس** سے کم

خفاء میں ہے اور عنقریب آئے گی اس کی تفسیر۔

لغوی تحقیق:۔ الملتجی : باب افتعال سے اسم فاعل ہے، پناہ میں آنے والا۔

غوائل : غائلۃ کی جمع ہے۔ مصیبت، ہلاکت، فسادشر۔ لجین : چاندی۔

راعیت: مراعاۃ سے ہے۔ دھیان دینا۔ یقال فلان لاتراعی بقول احد یعنی فلان کسی کی طرف دھیان نہیں دیتا۔

اگر افادۂ مقصود میں قاصر جملہ کیلئے دوسرا جملہ اوفی للمقصود ہو تو وہ پہلے سے بدل الاشتمال بنتا ہے

تشریح۔ قولہ بنی علی اربعۃ ارکان :۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ شارح اس عبارت میں ترکیبی تحقیق بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ضابطہ ہے کہ جب ایک جملہ افادہ مقصود میں قاصر ہو اور دوسرا جملہ اوفی للمقصود ہو یعنی مقصود کے فائدہ دینے میں اس نقصان کو پورا کر دے تو اس دوسرے جملے کو پہلے جملے سے بدل الاشتمال بناتے ہیں۔ اور یہاں بھی علی ان جعل اصول الشرعیہ سے مقصود اصول فقہ کی عظمت بیان کرنا تھی لیکن اس میں کچھ نقصان تھا۔ بنی علی اربعۃ ارکان سے اصول فقہ کی شان کو کامل طریق پر بیان کر دیا۔ اس لیے یہ جملہ ماقبل والے جملے سے بمنزلہ بدل الاشتمال کے ہے۔

سوال:۔ اس کو بمنزلہ بدل الاشتمال بنایا بدل الاشتمال کیوں نہیں بنایا؟

جواب:۔ اس کو ماقبل سے بدل نہیں بنا سکتے کیونکہ بدل و مبدل منہ میں مقصود بدل ہوتا ہے۔ مبدل منہ غیر مقصود ہوتا ہے۔ اور اس کو بطور تمہید کے ذکر کیا جاتا ہے حالانکہ یہاں پہلا جملہ بھی مقصود ہے غیر مقصود نہیں ہے۔ اس لیے بمنزلہ بدل الاشتمال کے قرار دیا خود بدل نہیں بنایا۔

اگر مبدل منہ جملہ واقع ہو تو اس کا محل اعراب میں واقع ہونا اکثری ہے کلی نہیں

فائدہ:۔ بعض حضرات نے بدل اصطلاحی نہ بنانے کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ بدل کیونکہ توابع میں سے ہے اور یہ مبدل منہ کے معرب ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں مبدل منہ جعل الخ والا جملہ بن رہا ہے اور یہ ان کا صلہ واقع ہونے کی وجہ سے محل اعراب میں نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ یہ مبنی سے بدل واقع ہو۔ یہ وجہ بیان کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ قید لگانا کہ بدل ایسے جملہ سے بن سکتا ہے جو محل اعراب میں واقع ہو یہ قید اکثری ہے کلی نہیں اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ عطف بحرف بھی تابع ہے لیکن ان کا عطف ایسے جملوں پر ہوتا رہتا ہے جو محل اعراب میں واقع نہ ہوں اس کے علاوہ محققین نے تصریح کی ہے کہ جملہ کے جملہ سے بدل بننے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں جملوں کے مفردین مسوقین کے مصداق میں اتحاد ضروری

ہے جیسے یہاں علی ان جعل اور بنی علی اربعۃ الخ مفردین جاعل اور بانی دونوں باری تعالی پر صادق آتے ہیں اس لئے بدل اصطلاحی نہ بنانے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کردی ہے۔

شبہ الاحکام:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی خوبی بیان کی ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے بنی علی اربعۃ ارکان قصر الاحکام میں احکام شرعیہ کو تشبیہ دی ہے محل کے ساتھ۔

وجہ تشبیہ:۔ کہ جس طرح محل میں آدمی دشمنوں سے محفوظ ہوتا ہے۔اور پریشانی سے محفوظ ہوتا ہے۔اسی طرح شرعیت کے احکام پر عمل کرنے سے شیطان کی دشمنی و پھسلانے سے اور جہنم کے عذاب سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

سوال:۔ شیٔ کے ارکان شیٔ میں داخل ہوتے ہیں۔تو ماتن نے دلائل کلیہ کو احکام کے لیے ارکان کیسے بنادیا۔حالانکہ دلائل کلیہ احکام سے خارج ہیں۔

جواب (۱):۔ رکنِ شیٔ کبھی کبھی شیٔ کے اس خارج پر بھی بولا جاتا ہے جس سے قوت حاصل کی جائے جیسے اللہ کا ارشاد ہے فتولٰی برکنہ اب یہاں رکن شیٔ میں داخل نہیں ہے۔تو یہاں بھی ارکان سے مراد وہ اشیاء لیں گے جو شیٔ سے خارج ہوں البتہ وہ اس کے لئے مقوی ہوں۔لہٰذا دلائل کلیہ کو احکام کے لیے ارکان بنا سکتے ہیں۔

جواب (۲):۔ ارکان سے یہی مراد ہے کہ جو شیٔ میں داخل ہو لیکن ارکان سے مراد دلائل کلیہ اجمالیہ ہوں گے اور احکام سے مراد دلائل جزئیہ تفصیلیہ ہوں گے جو دلائل کلیہ اجمالیہ پر متفرع ہیں۔اور دلائل جزئیہ دلائل کلیہ کی طرف راجع ہیں لہٰذا دلائل کلیہ کو احکام کے لیے ارکان بنانا درست ہے۔

قولہٗ فاضاف المشبّہ بہ:۔ یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔اس میں ترکیبی تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے۔کہ احکام میں مشبّہ بہ کی اضافت مشبّہ کی طرف ہے۔جیسے لجین الماء میں لجین مشبّہ بہ ہے۔اور ماء مشبہ ہے۔اصل میں تھا۔الماء کلجین۔

قولہ والاحکام:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

احکام شرعیہ کی بنیاد ادلہ اربعہ پر ہے

سوال:۔ یہ ہے کہ توضیح کی عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ احکام شرعیہ کے محل کی بنیاد ادلۂ کلیہ پر ہے۔اور ادلۂ کلیہ چار ہیں حالانکہ احکام شرعیہ کی بناء دلائل جزئیہ پر ہے جیسے نماز کا قائم کرنا حکم شرعی ہے۔اور اس کی دلیل اقیمو الصلوٰۃ ہے اور

زکوٰۃ حکم شرعی ہے دلیل آتو الزکوٰۃ ہے اور حج کرنا حکم شرعی ہے اور اس کی دلیل وللہ علی الناس حج البیت ہے اور یہ سب دلائل جزئیہ ہیں نہ کہ دلائل کلیہ تو ماتن کا یہ کہنا کہ احکام شرعیہ کی بنا دلائل کلیہ پر ہے درست نہ ہوا؟

جواب:۔ بے شک احکام شرعیہ کی بناء ادلۂ جزئیہ پر ہے۔ لیکن ادلۂ جزئیہ باوجود اپنی کثرت کے ادلۂ کلیہ کے طرف لوٹ آتے ہیں۔ کیونکہ اقیمو الصلوٰۃ، آتو الزکوٰۃ ان سب پر کتاب اللہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور کتاب اللہ ادلۂ کلیہ میں سے ایک دلیل ہے۔

فذکرھا:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔ اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی خوبی بیان کی ہے۔ کہ جس طرح ترتیب کے ساتھ شریعت نے ارکان اربعہ کو رکھا ہے۔ پہلے نمبر پر کتاب اللہ پھر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پھر اجماع پھر قیاس کو، اسی طرح ماتن نے بھی ارکان اربعہ کو اسی ترتیب پر ذکر کیا ہے۔

ذکر الثلاثۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔ اس عبارت میں شارحؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے دلائل ثلاثہ (کتاب اللہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع کو تو اپنی کتاب میں ذکر کیا لیکن قیاس کا کہیں بھی ذکر نہیں کیا۔

جواب:۔ پہلے تین دلائل کا صراحۃً ذکر کیا ہے۔ اور قیاس کو اپنے قول وضع معالم العلم علی مسالک المعتبرین میں ضمناً ذکر کیا۔ کیونکہ معتبرین مشتق ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار سے بمعنی اے عقلمندو، قیاس کرو اس لیے کہ اہل عرب کہتے ہیں اعتبرتَ الشئ یعنی جب تو کسی شی میں غور وفکر کرے تو معتبرین سے مراد قیاس کرنے والے لوگ ہوں گے۔ حکم اس اثر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ قیاس پر استدلال کیا جائے۔ مراد اس سے حکم کی علت ہے۔

متن حدیث مطلقا اجماع پر مقدم ہوتا ہے

فان قلت:۔ یہ عبارت کا ساتواں حصہ ہے۔ غرض اس عبارت سے سوال اور قلت سے جواب دینا ہے۔

سوال کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے مطلقاً سنت کو اجماع پر مقدم نہیں کیا بلکہ اگر سنت قطعی الثبوت ہو تو وہ اجماع پر مقدم ہوگی۔ لیکن ماتن نے مطلقاً سنت کو اجماع پر مقدم کر دیا تو ماتن کی ترتیب شریعت کی ترتیب کے موافق نہ ہوئی۔

جواب:۔ ایک ہے متن حدیث دوسرا ہے ثبوت حدیث۔ متن حدیث میں کوئی خفاء نہیں یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے لئے

حدیث قطعی تھی چنانچہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے الانبیاء لایورث والی حدیث سے استدلال کیا تو تمام صحابہؓ نے مان لیا اور کسی نے انکار نہ کیا البتہ ثبوت حدیث میں خفاء آ جاتا ہے کیونکہ اس کا مدار سند پر ہے اور سند میں کسی عارض کی وجہ سے ظن پیدا ہو جاتا ہے خلاصہ جواب یہ کہ ماتن نے حدیث اور سنت سے متن حدیث مراد لیا ہے اور اس کے اجماع پر مقدم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے۔

ثم ذکر بعض اقسام:۔ یہ عبارت کا آخری حصہ ہے۔ اس عبارت میں شارحؒ کی غرض متن کی خوبی بیان کرنا ہے۔ کہ ماتن نے متن میں محکمات اور متشابہات کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ محل کے اندر بعض ایسی اشیاء ہوتی ہیں جو بالکل ظاہر ہوتی ہیں۔ اور بعض پردوں میں مخفی ہوتی ہیں۔ کہ مالک مکان کے علاوہ وہاں تک کوئی نہیں پہنچ سکتا۔ اس طرح احکام کا محل کبھی ظاہری حکموں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور وہ نص، ظاہر مفسر محکم ہوتا ہے۔ اور کبھی انتہائی مخفی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جہاں تک رسائی اللہ تعالی کے علاوہ کسی کو نہیں ہوتی جیسے متشابہ اور بعض میں اس سے کم خفاء ہوتا ہے جیسے خفی مجمل وغیرہ۔

سوال:۔ ان چیزوں یعنی متشابہہ ومحکم ومجمل وغیرہ کو تشبیہ کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کتاب اللہ کی قسمیں ہیں۔ نہ کہ احکام کی اور ماقبل میں احکام کو محل کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے نہ کہ کتاب اللہ کو۔

جواب:۔ یہاں وہ احکام مراد ہیں۔ جو مفسر ومحکم اور متشابہہ وغیرہ سے معلوم ہوں لہٰذا ماقبل کی تشبیہ کے ساتھ مناسبت واضح ہے۔

سوال:۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم کے احکام تو ہوتے ہیں لیکن متشابہہ کے تو احکام نہیں ہوتے۔ لہٰذا متشابہات مراد لینا درست نہیں ہے

جواب:۔ متشابہہ کے بھی احکام ہوتے ہیں لیکن ہمیں معلوم نہیں ہوتے۔

قَولُهُ مَقصُورَاتٌ أَی مَحبُوسَاتٌ جَعَلَ خِيَامَ الاِستِتَارِ مَضرُوبَةً عَلَى المُتَشَابِهِ مُحِيطَةً بِهِ بِحَيثُ لَا يُرجَى بُدُوُّهُ وَظُهُورُهُ أَصلًا عَلَى مَا هُوَ المَذهَبُ مِن أَنَّ المُتَشَابِهَ لَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَفَائِدَةُ إِنزَالِهِ ابتِلَاءُ الرَّاسِخِينَ فِي العِلمِ بِمَنعِهِم عَنِ التَّفَكُّرِ فِيهِ وَالوُصُولِ إِلَى مَا هُوَ غَايَةُ مُتَمَنَّاهُم مِنَ العِلمِ بِأَسرَارِهِ فَكَمَا أَنَّ الجُهَّالَ مُبتَلَونَ بِتَحصِيلِ مَا هُوَ غَيرُ مَطلُوبٍ عِندَهُم مِنَ العِلمِ وَالإِمعَانِ فِي الطَّلَبِ كَذٰلِكَ العُلَمَاءُ مُبتَلَونَ بِالوَقفِ وَتَركِ مَا هُوَ مَحبُوبٌ عِندَهُم إِذ ابتِلَاءُ

كُلَّ أَحَدٍ إِنَّمَا يَكُونُ بِمَا هُوَ عَلَى خِلَافِ هَوَاهُ وَعَكسِ مُتَمَنَّاهُ .قَولُهُ بِكَبحِ عَنَانِ ذَهنِهِم تَقُولُ كَبَحتُ الدَّابَّةَ إِذَا جَذَبتَهَا إِلَيكَ بِاللِّجَامِ لِكَي تَقِفَ وَلَا تَجرِيَ .قَولُهُ أَودَعَهَا فِيهَا أَي أَودَعَ اللّٰهُ الأَسرَارَ فِي المُتَشَابِهَاتِ وَالإِيدَاعُ مُتَعَدٍّ إِلَى مَفعُولَينِ تَقُولُ أَودَعته مَالًا إِذَا دَفَعته إِلَيهِ لِيَكُونَ وَدِيعَةً عِندَهُ وَإِنَّمَا عَدَّاهُ بِفِي تَسَامُحًا أَو تَضمِينًا بِمَعنَى الإِدرَاجِ وَالوَضعِ .

ترجمہ:۔ مقصورات یعنی بند ہیں۔ کر دیا ہے استتار کے خیموں کو بند متشابہہ پر اس حال میں کہ محیط ہیں اس کے ساتھ اس حیثیت سے کہ نہیں امید کی جاسکتی اس کے ظاہر ہونے کی بالکل جیسا کہ یہی مذہب ہے (حنفیہ کا) کہ بے شک متشابہہ کی تاویل اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور ان کے نازل کرنے کا فائدہ راسخین فی العلم کی آزمائش کرنا ہے ان کو روکنے کے ساتھ غور وفکر کرنے سے اور اپنی تمنا وخواہش کی انتہا تک پہنچنے سے اس کے رازوں کو جان لینے سے جیسا کہ بے شک جاہل آزمائے جاتے ہیں اس چیز کے حاصل کرنے کے ساتھ جس کا جاننا نہیں ہوتا مطلوب ان کو اور گہرائی کو طلب کرنے سے اسی طرح علماء آزمائے جاتے ہیں رکنے کے ساتھ اور اس چیز کے ترک کرنے کے ساتھ کہ جو محبوب ہے ان کے نزدیک اس لیے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی خواہش کے خلاف ہوتی ہے اور اس کی تمنا کے برعکس ہوتی ہے۔

قولہ بکبح عنان ذہنہم: تو کہتا ہے کہ کبحت الدابۃ جس وقت تو اس کو لگام سے اپنی طرف کھینچے تاکہ وہ جانور رک جائے اور نہ چلے۔

قولہ اودعہا فیہا: یعنی یہ اودع اللہ الاسرار فی المتشابہات کے معنی میں ہے (ودیعت رکھ دیا اللہ نے رازوں کو متشابہات میں) اور لفظ ایداع دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے تو کہتا ہے اودعتہ مالا جب تو اس کی طرف مال سپرد کر دے تاکہ یہ اس کے پاس امانت ہو جائے اور سوائے اس کے نہیں کہ مصنف نے متعدی کیا ہے حرف فی کے ساتھ از روئے تسامح کے یا از روئے تضمین کے ادراج اور وضع کے معنی میں

لغوی تحقیق:۔ خیام: جمع ہے خیمہ کی۔ **مضروبہ**: یعنی گاڑے ہوئے ہیں۔ یقال ضرب الخیمہ اس نے خیمہ گاڑ دیا۔
اسرار: جمع سر کی راز۔ **الامعان**: کسی شی کی تہہ تک پہنچنا۔ ہوا۔ خواہش۔

تشریح: قولہ مقصورات:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی توضیح بیان کی ہے کہ مقصورات الخیام کا مطلب یہ ہے کہ متشابہہ خیمے اور پردوں میں اس طرح بند ہیں کہ جس کے ظاہر ہونے کی امید باقی نہیں رہتی۔ جیسا کہ احناف کا مذہب ہے

متشابہات کی تاویل اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ کما قال اللہ تعالیٰ وما یعلم تاویلہ الا اللہ۔

متشابہات کے نزول کی حکمت

قولہ وفائدۃ انزالہ:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ جب متشابہات کی مراد اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا تو ان کے اتارنے (نزول) کا کیا فائدہ ہے؟

جواب:۔ اس سے راسخین فی العلم کا امتحان لینا مقصود ہے کہ ان کی عادت ہوتی ہے کہ ہر چیز میں غور وفکر کرتے ہیں۔ تو متشابہات میں غور وفکر سے روک دیا گیا۔ کیونکہ ہر آدمی کا امتحان اس کی خواہش کے خلاف ہوتا ہے۔ اب اگر وہ غور وفکر نہ کریں کامیاب وگرنہ ناکام۔ جس طرح جاہلوں کی عادت اور تمنا ہوتی ہے کہ وہ علم نہ حاصل کریں تو ان کو حکم دیا گیا کہ علم حاصل کرو۔ اس میں ان کا امتحان ہے کیونکہ یہ ان کی خواہش کے خلاف ہے۔

لفظ کبح میں عنان کی قید سے تجرید کی گئی ہے

قولہ بکبح عنان:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے ''کبح'' کا لغوی معنیٰ بیان کیا ہے کہ یہ مشتق ہے۔ کبحت الدابہ سے اس کا معنیٰ ہے کھینچا تو نے لگام کے ساتھ جانور کو، تو یہاں کبح کا معنیٰ کھینچنا ہوگا۔

سوال:۔ جب کبح کے معنیٰ میں لگام معتبر ہے تو دوبارہ عنان کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ نیز کبح متعدی بنفسہ ہے تو اس کو عن کے ساتھ متعدی کیوں کیا؟ (متن میں)۔

جواب:۔ اہل عرب کی عادت ہے کہ جب فعل کسی قید کے ساتھ مقید ہو تو کبھی فعل سے قید اور مقید دونوں مراد لیتے ہیں۔ اور کبھی صرف مقید مراد لیتے ہیں اور تجرید کرتے ہیں یعنی قید کا اعتبار نہیں کرتے۔ تو یہاں لفظ کبح میں صرف کھینچنے والا معنیٰ مراد ہو گا۔ قید کا یعنی لگام کا اعتبار نہیں کریں گے۔ اس لیے اس کے بعد عنان کا ذکر کرنا درست ہے۔ باقی رہا یہ اعتراض کہ اس کو عن کے ساتھ ذکر کیوں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تضمین ہوئی ہے کہ یہ وصول کے معنی میں ہے اور وصول لازم ہے اور اس کا صلہ عن آسکتا ہے۔

قولہ اودعھا فیھا:۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے (ضمائر) کے مراجع متعین کیے ہیں۔ اودعھا میں ضمیر فاعل کا مرجع اللہ تعالیٰ ہیں اور ضمیر مفعول کا مرجع اسرار ہے۔ اور فیھا کی ضمیر کا مرجع متشابھات ہیں۔ معنیٰ ہوگا اللہ نے ودیعت رکھ دیا

ہے اسرار کو متشابھات میں۔

قولہ والایداع:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے اودع کا لغوی معنیٰ بیان کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ایداع دومفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ اوراس کا معنیٰ ہوگا کسی چیز کوکسی کے سپرد کرنا جیسے اہل عرب کہتے ہیں اودعتہ مالا کہ تو نےفلاں کے پاس مال ودیعت رکھا۔

قولہ انما عداہ:۔ یہ عبارت کا آخری حصہ ہے۔غرض سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ اودع کا صلہ فی نہیں آتا ماتن نے اس کوفی کے ساتھ متعدی کیوں کیا؟

جواب(۱):۔ یہاں تسامح ہوا ہے۔

جواب(۲):۔ یہاں تضمین ہوئی ہے۔ ایداع ادراج کے معنیٰ میں ہےاور ادراج کا صلہ فی آ سکتا ہے۔ اصل عبارت تھی اودعھا مدرجا فیھا۔ فلا اعتراض۔

قَولُهُ مَنَصَّةً بِفَتحِ المِيمِ المَكَانُ الَّذِى يُرفَعُ عَلَيهِ العَرُوسُ لِلجلوَةِ مِن نَصَصتَ الشَّيءَ اِذَا رَفَعتَهُ وَالعَرُوسُ نَعتٌ يَستَوِى فِيهِ الرَّجُلُ وَالمَرأَةُ مَا دَامَا فِى إعرَاسِهِمَا يُجمَعُ المُؤَنَّثُ عَلَى عَرَائِسَ وَالمُذَكَّرُ عَلَى عُرُسٍ بِضَمَّتَينِ وَفِى هَذَا الكَلَامِ نَوعُ خَزَازَةٍ لِأَنَّ المَعَانِىَ الَّتِى أُظهِرَت بِالنُّصُوصِ وَجُلِيَت بِهَا عَلَى النَّاظِرِينَ هِىَ مَفهُومَاتُهَا وَالأَحكَامُ المُستَفَادَةُ مِنهَا وَهِىَ لَيسَت نَتَائِجَ أَفكَارِ المُتَفَكِّرِينَ بَل أَحكَامُ المَلِكِ الحَقِّ المُبِينِ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ أَنَّ المُجتَهِدِينَ يَتَأَمَّلُونَ فِى النُّصُوصِ فَيَطَّلِعُونَ عَلَى مَعَانٍ وَدَقَائِقَ وَيَستَخرِجُونَ أَحكَامًا وَحَقَائِقَ وَهِىَ نَتَائِجُ أَفكَارِهِم الظَّاهِرَةِ عَلَى النُّصُوصِ بِمَنزِلَةِ العَرُوسِ عَلَى المَنَصَّةِ .قَولُهُ وَفَصلُ خِطَابِهِ أَى خِطَابِهِ الفَاصِلِ المُمَيِّزِ بَينَ الحَقِّ وَالبَاطِلِ أَو خِطَابِهِ المَفصُولِ الَّذِى يَتَبَيَّنُهُ مَن يُخَاطَبُ بِهِ وَلَا يَلتَبِسُ عَلَيهِ عَلَى أَنَّ الفَصلَ مَصدَرٌ بِمَعنَى الفَاعِلِ أَو المَفعُولِ وَهَذَا مِن عَطفِ الخَاصِّ عَلَى العَامِّ تَنبِيهًا عَلَى عِظَمِ أَمرِهِ وَفَخَامَةِ

قَدرِهِ إذِ السُّنَّةُ ضَربَانِ قَولٌ وَفِعلٌ وَالقَولُ هُوَ المَوضُوعُ لِبَیَانِ الشَّرَائِعِ المَبنِیُّ عَلَیهِ أَکثَرُ الأَحکَامِ المُتَّفَقُ عَلَی حُجِّیَّتِهِ بَینَ الأَنَامِ .قَولُهُ مَا رَفَعَ أَی مَا دَامَ رَایَاتُ الدِّینِ مَرفُوعَةً عَالِیَةً بِإجمَاعِ المُجتَهِدِینَ البَاذِلِینَ وُسعَهُم فِی إعلَاءِ کَلِمَةِ اللّٰهِ وَإحیَاءِ مَرَاسِمِ الدِّینِ فَإنَّ الحُکمَ المُجمَعَ عَلَیهِ مَرفُوعٌ لَا یُوضَعُ وَمَنصُوبٌ لَا یُخفَضُ .

ترجمہ:۔ قولہ منصہ یعنی میم کے فتحہ کے ساتھ وہ مکان کہ بلند کی جاتی ہے اس پر دلہن، جلوہ کے لیے، لیا گیا ہے نصصت الشیٔ سے جب تو بلند کرے اس کو۔ اور عروس ایسی صفت ہے کہ برابر ہوتے ہیں اس صفت میں مرد اور عورت جب تک رہیں وہ دونوں حالت عروسی میں۔ جمع لایا جاتا ہے مونث کو عرائس پر اور مذکر کو عرس پر (دونوں کے ضمہ کے ساتھ) اور اس کلام میں ایک قسم کا رخنہ ہے اس لیے کہ وہ معانی جن کو ظاہر کیا جاتا ہے نصوص کے ساتھ اور واضح کیا جاتا ہے ان نصوص کو دیکھنے والوں پر وہ اس کے مفہوم ہیں۔ اور وہ احکام ہیں جو مستفاد ہوتے ہیں ان نصوص سے، وہ نہیں ہیں متفکرین کے افکار کے نتائج بلکہ وہ ملک الحق المبین کے احکام ہیں۔ پس گویا کہ ارادہ کیا ہے کہ بے شک مجتہدین غور وفکر کرتے ہیں نصوص میں پس وہ مطلع ہوتے ہیں معانی اور دقائق پر اور نکالتے ہیں وہ احکام کو اور حقائق کو کہ وہ ان کے افکار کا نتیجہ ہیں جو ظاہر ہوتے ہیں نصوص پر بمنزلہ دلہنوں کے جلوہ گاہ پر۔

قولہ وفصل خطابہ:۔ یعنی خطابہ الفاصل وہ جو تمیز کرنے والا ہے۔ حق کے درمیان اور باطل کے درمیان یا خطابہ المفصول کے معنیٰ میں ہے یعنی واضح سمجھے اسکو وہ شخص جس کو خطاب کیا جاتا ہے اس کے ساتھ اور نہیں ملتبس ہوتا (وہ خطاب) اس پر محمول کرتے ہوئے اس بات پر کہ فصل مصدر ہے۔ فاعل یا مفعول کے معنیٰ میں ہے اور یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ تنبیہ کرتے ہوئے اس کے امر کی عظمت پر اور اس کے مرتبے کی بلندی پر، اس لیے کہ سنت دو قسم پر ہے قول اور فعل، اور قول وہ ہے کہ جس کو وضع کیا گیا ہو شرائع کے بیان کرنے کے لیے بناء کی گئی ہو اس یعنی قول پر اکثر احکام کی اتفاق کیا گیا ہے اس کی حجیت پر مخلوق کے درمیان۔

قولہ مارفع:۔ یعنی ہمیشہ رہیں دین کے جھنڈے بلند ان مجتہدین کے اجماع کے ساتھ جو خرچ کرنے والے ہیں اپنی کوشش اعلاء کلمۃ اللہ میں اور دین کے نشانات کو زندہ کرنے میں پس بے شک وہ حکم کہ جس پر اجماع کیا گیا ہے۔ بلند ہے نہیں گرایا

جا سکتا اس کو اور گاڑے ہوئے ہیں کہ ان کو پست نہیں کیا جا سکتا۔

لفظ منصّہ کا ضبط تلفظ اور لغوی تحقیق

تشریح: منصّہ :۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ اس میں ضبط تلفظ کا بیان ہے۔ کہ اس کو میم کے فتحہ کے ساتھ پڑھنا ہے اور یہ ظرف مکان کا صیغہ ہے۔

المکان الذی :۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔ غرض معنی عرفی کو بیان کرنا ہے کہ عرف میں منصّہ اس مکان کو کہتے ہیں جس میں دلہن کو نظارے کے لیے بلند کیا جاتا ہے۔ یہ مشتق ہے نصصت الشئی سے جس کا معنیٰ ہے۔ میں نے شئی کو بلند کیا۔

عروس :۔ یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔ غرض لغوی تحقیق کرنا ہے۔ عروس صیغہ صفت ہے۔ یہ مرد اور عورت دونوں پر بولا جاتا ہے۔ جب تک وہ حالت اعراس (دولھا، دلہن) میں ہوں۔ فرق صرف یہ ہے کہ جب اس سے مراد مونث ہو تو جمع اس کی عرائس آتی ہے اور اگر مراد مذکر ہو تو جمع ''عرس'' آتی ہے۔

احکام منزل من اللہ ہیں لیکن علل کا استخراج یہ متفکرین کے افکار کا نتیجہ ہیں

وفی هذا الکلام نوع خزازۃ :۔ یہ عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔ غرض شارحؒ ایک سوال ذکر کر کے پھر اس کا جواب دینا ہے۔

سوال :۔ ماتن نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے نصوص کو متفکرین کی نئی نئی فکروں کی دلہنوں کے لیے جلوہ گاہ بنایا ہے۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ وہ معانی اور مفاہیم جو ناظرین پر نصوص سے ظاہر ہوئے وہ متفکرین کے ذہنوں کا نتیجہ ہیں۔ حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ جو معانی نصوص سے ظاہر ہوئے ہیں وہ تو احکام اور مفاہیم ہیں۔ اور یہ متفکرین کے ذہنوں کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ جس طرح قرآن کے الفاظ اللہ کی طرف سے منزل ہیں اسی طرح احکام اور مفاہیم بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے منزل ہیں۔

جواب :۔ نصوص سے جو معانی ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ دو قسم پر ہیں۔ نمبر ا۔ معانی ظاہرہ۔ نمبر ۲۔ معانی باطنہ۔ معانی ظاہرہ سے مراد مفاہیم اور احکام ہیں۔ اور معانی باطنہ سے مراد وہ علتیں ہیں جن کی وجہ سے حکم مقیس میں ثابت ہوتا ہے۔ اور یہاں معانی باطنہ مراد ہیں کہ احکام تو اللہ کی طرف سے ہیں۔ لیکن علل کا استخراج متفکرین نے کیا ہے۔

قولہ وفصل خطابہ :۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ غرض شارحؒ ترکیبی تحقیق ہے کہ یہ اضافت الصفت الی الموصوف

کے قبیل سے ہے۔لیکن اس پر ایک سوال ہے۔

سوال :۔ ضابطہ یہ ہے کہ صفت کا موصوف پر حمل ہوتا ہے۔اور یہاں حمل درست نہیں ہے۔اس لیے کہ یہاں موصوف صفت دونوں مصدر ہیں۔اور مصدر کے مصدر پر حمل کے لیے شرط ہے کہ خارج میں دونوں کے معنیٰ اور مفہوم میں اتحاد ہو۔اور فصل اور خطاب کے معنیٰ میں اتحاد نہیں ہے۔کیونکہ خطاب کا معنیٰ ہے ''مایتلفظ بہ الانسان'' اور فصل کا معنی ہے ''فرق کرنا'' دونوں کا معنیٰ الگ الگ ہے اتحاد نہیں ہے اس لیے یہ حمل درست نہیں۔

جواب(۱):۔ فصل مصدری معنیٰ میں مستعمل نہیں ہے۔بلکہ فاصل یعنی اسم فاعل کے معنیٰ میں ہے۔اور اسم فاعل ذات مع الوصف پر دلالت کرتا ہے۔اس صورت میں معنیٰ ہوگا۔''جو حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو''۔

جواب(۲):۔ فصل مبنی للمفعول ہے۔مفعول کے معنیٰ میں ہے یعنی واضح اور ظاہر خطاب جس کے ساتھ خطاب کیا جائے اس کو سمجھ آجائے پس فصل سے مصدری معنی مراد ہی نہیں لہٰذا حمل درست ہے۔خلاصہ یہ کہ یہ حمل المصدر علی المصدر کے قبیل سے نہیں ہے۔

سنت قولی کی سنت فعلی پر فضیلت

وهذا من عطف الخاص على العام :۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال :۔ ماقبل میں فرمایا ''بسنۃ نبیہ المصطفیٰ'' آگے فرمایا ''وفصل خطابہ'' تو یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ کیونکہ سنت عام ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال افعال سب کو شامل ہے۔اور فصل خطاب صرف قول پر بولا جاتا ہے۔اور عطف الخاص علی العام اس وقت درست ہوتا ہے جب کوئی فائدہ حاصل ہو رہا ہو۔اور یہاں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو رہا۔

جواب :۔ یہ ہے کہ یہاں ایک فائدہ حاصل ہو رہا ہے۔کہ سنت قولی کو سنت فعلی اور سنت تقریری پر فضیلت دینا مقصود ہے اور قول کو تین وجوہ سے عظمت حاصل ہے۔(۱) اکثر احکام شرعیہ کی بناء قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ہے۔فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نہیں۔(۲) احکام شرعیہ کے بیان کے لیے اصل قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے فعل نہیں۔(۳) سنت قولی کا حجیت شرعیہ ہونا متفق علیہ ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا حجت ہونا مختلف فیہ ہے۔

قولہ ما رفع ای مادام .... الخ :۔ اس عبارت میں ما کی کیفیت اور حاصل معنیٰ بیان کیا ہے۔کہ متن میں مذکور''

ما'' نافیہ نہیں بلکہ دام کے معنیٰ میں ہے۔ اور اعلام سے مراد جھنڈے تو حاصل معنیٰ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ علیہ السلام کے اصحاب رضوان اللہ علیہم اجمعین پر رحمت کاملہ نازل ہو۔ جب تک دین کے جھنڈے بلند رہیں مجتہدین کے اجماع کے ساتھ اور مجتہدین سے مراد وہ ہیں جو خرچ کرنے والے ہیں اپنی طاقت کو اعلاء کلمۃ اللہ میں اور دین کے نشانات کو زندہ کرنے میں۔

فان الحکم:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔ یہاں سے علت بیان فرمار ہے ہیں۔ کہ مجتہدین کے اجماع کے ساتھ دین کے جھنڈے کیسے بلند رہتے ہیں تو فرمایا کہ وہ حکم جو اجماع سے ثابت ہو وہ کبھی منسوخ نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ رہتا ہے یہ قرینہ ہے۔'' ما'' کے دام کے معنیٰ میں ہونے پر۔

توضیح

وَبَعدُ فَإِنَّ العَبدَ المُتَوَسِّلَ إِلَى اللّٰهِ تَعَالَى بِأَقوَى الذَّرِيعَةِ عُبَيدَ اللّٰهِ بنَ مَسعُودِ بنِ تَاجِ الشَّرِيعَةِ سَعِدَ جَدُّهُ وَجَدَّ سَعدُهُ يَقُولُ لَمَّا رَأَيتُ فُحُولَ العُلَمَاءِ مُكِبِّينَ فِي كُلِّ عَهدٍ وَزَمَانٍ عَلَى مُبَاحَثَةِ أُصُولِ الفِقهِ أَى مُقبِلِينَ عَلَيهَا مِن أَكَبَّ عَلَى وَجهِهِ سَقَطَ عَلَيهِ فَإِنَّ مَن أَقبَلَ عَلَى الشَّيءِ غَايَةَ الإِقبَالِ فَكَأَنَّهُ أَكَبَّ عَلَيهِ لِلشَّيخِ الإِمَامِ مُقتَدَى الأَئِمَّةِ العِظَامِ فَخرِ الإِسلَامِ عَلِيٍّ البَزدَوِيِّ بَوَّأَهُ اللّٰهُ تَعَالَى دَارَ السَّلَامِ وَهُوَ كِتَابٌ جَلِيلُ الشَّأنِ بَاهِرُ البُرهَانِ مَركُوزٌ كُنُوزُ مَعَانِيهِ فِي صُخُورِ عِبَارَاتِهِ وَمَرمُوزٌ غَوَامِضُ نُكَتِهِ فِي دَقَائِقِ أَسرَارِ إِشَارَاتِهِ وَوَجَدتُ بَعضَهُم طَاعِنِينَ عَلَى ظَوَاهِرِ أَلفَاظِهِ ؛ لِقُصُورِ نَظَرِهِم عَن مَوَاقِعِ أَلحَاظِهِ أَى لَا يُدرِكُونَ بِإِمعَانِ النَّظَرِ مَا يُدرِكُهُ هُوَ بِلَحَاظِ عَينِهِ مِن غَيرِ أَن يَنظُرَ إِلَيهِ قَصدًا أَرَدتُّ تَنقِيحَهُ وَتَنظِيمَهُ وَحَاوَلتُ أَى طَلَبتُ تَبيِينَ مُرَادِهِ وَتَفهِيمَهُ وَعَلَى قَوَاعِدِ المَعقُولِ تَأسِيسَهُ وَتَقسِيمَهُ مُورِدًا فِيهِ زُبدَةَ مَبَاحِثِ المَحصُولِ وَأُصُولِ الإِمَامِ المُدَقِّقِ جَمَالِ العَرَبِ ابنِ الحَاجِبِ مَعَ تَحقِيقَاتٍ بَدِيعَةٍ

وَتَدْقِيقَاتٍ غَامِضَةٍ مَنِيعَةٍ تَخْلُو الْكُتُبُ عَنْهَا سَالِكًا فِيهِ مَسْلَكَ الضَّبْطِ وَالإِيجَازِ مُتَشَبِّثًا بِأَهْدَابِ السِّحْرِ مُتَمَسِّكًا بِعُرْوَةِ الإِعْجَازِ اخْتَارَ فِي الإِعْجَازِ الْعُرْوَةَ وَفِي السِّحْرِ الأَهْدَابَ ؛ لِأَنَّ الإِعْجَازَ أَقْوَى وَأَوْثَقُ مِنَ السِّحْرِ وَاخْتَارَ فِي الْعُرْوَةِ لَفْظَ الْوَاحِدِ وَفِي الأَهْدَابِ لَفْظَ الْجَمْعِ ؛ لِأَنَّ الإِعْجَازَ فِي الْكَلَامِ أَنْ يُؤَدَّى الْمَعْنَى بِطَرِيقٍ هُوَ أَبْلَغُ مِنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ مِنَ الطُّرُقِ وَلَا يَكُونُ هَذَا إِلَّا وَاحِدًا وَأَمَّا السِّحْرُ فِي الْكَلَامِ فَهُوَ دُونَ الإِعْجَازِ وَطُرُقُهُ فَوقَ الْوَاحِدِ فَأَوْرَدَ فِيهِ لَفْظَ الْجَمْعِ وَسَمَّيْتُهُ بِتَنْقِيحِ الأُصُولِ وَاللّٰهُ تَعَالَى مَسْئُولٌ أَنْ يُمَتِّعَ بِهِ مُؤَلِّفَهُ وَكَاتِبَهُ وَقَارِئَهُ وَطَالِبَهُ وَيَجْعَلَهُ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ

ترجمہ:۔ (حمد وصلوٰۃ کے بعد پس تحقیق کہتا ہے ایسا بندہ جو وسیلہ پکڑنے والا ہے مضبوط ذریعہ کے ساتھ جو کہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ ہے بار آور ہو اس کا نصیبہ اور کامیاب ہو اس کی کوشش۔ جب میں نے دیکھا بڑے بڑے علماء کو متوجہ ہونے والے ہیں ہر زمانے میں اصول فقہ کے بحث ومباحثہ پر۔ اس کی طرف متوجہ ہیں یہ مشتق ہے۔ اکب علی وجہہ سے یعنی ''وہ اس پر گر پڑا'' پس تحقیق وہ شخص جو کسی شے پر انتہائی متوجہ ہو۔ وہ اس پر گرا ہوا ہوتا ہے۔ (وہ اصول فقہ (کتاب) جو بڑے بڑے آئمہ کے پیشوا فخر الاسلام علیؒ بزدوی کی ہے۔ اللہ اس کو ٹھکانہ دے سلامتی (جنت) کے گھر میں اور وہ کتاب جلیل الشان ہے۔ باہر البرھان ہے۔ دفن کیے گئے ہیں اس کے معانی کے خزانے اس کی مشکل عبارتوں کی چٹانوں میں، اشارہ کیا گیا ہے اس کے باریک نکتوں کی طرف اس کے اشارات کے رازوں کی باریکیوں میں۔ اور پایا میں نے بعض علماء کو کہ وہ عیب لگانے والے ہیں اس کتاب کے ظاہری الفاظ پر اپنی نظر کے کوتاہ ہونے کی وجہ سے علامہ علی بزدویؒ کے سرسری طور پر دیکھنے کی جگھوں سے۔ یعنی نہیں ادراک کر سکتے گہری نظر سے جس کا وہ ادراک کر لیتا ہے۔ اپنی آنکھ کے کونے سے بغیر اس کے کہ وہ اس کی طرف قصداً نظر کرے تو ارادہ کیا میں نے اس کے صاف ستھرا کرنے کا اور اس کے ترتیب دینے کا ،اور طلب کیا میں نے اس کی مراد کو واضح کرنے کا اور اس کو سمجھانے کا اور منطقی قواعد پر اس کی بنیاد رکھنے کا اور اس کی تقسیم کرنے کا اس حال میں کہ میں لانے والا تھا اس میں محصول کی مباحث کے خلاصہ کو اور محقق ومدقق جمال العرب ابن حاجبؒ کے اصول کو۔ ساتھ عجیب تحقیقات کے اور باریک مضبوط تدقیقات کے۔ جن سے کتابیں خالی ہیں اس حال میں کہ چلنے والا

تھا ضبط اور اختصار کے طریق پر۔ چنگل مارنے والا تھا۔ سحر کے پھندنوں کے ساتھ مضبوطی سے پکڑنے والا تھا اعجاز کے کڑے کو)۔ اختیار کیا اعجاز میں عروہ کو اور سحر میں اھداب کو اس لیے کہ اعجاز مضبوط ہے اور زیادہ با اعتماد ہے سحر سے۔ اور اختیار کیا عروہ میں واحد کے لفظ کو اور اھداب میں جمع کے لفظ کو اس لیے کہ کلام میں اعجاز یہ ہے کہ معنیٰ کو ایسے طریقہ پر ادا کیا جائے جو اس کے ماسوا تمام طریقوں سے زیادہ بلیغ ہو۔ اور نہیں ہوسکتا اس کا طریق مگر ایک، لیکن سحر فی الکلام پس وہ اعجاز سے کم درجہ ہے۔ اور اس کے طرق ایک سے زائد ہیں پس لایا اس میں جمع کے لفظ کو۔ اور نام رکھا میں نے اس کا تنقیح الاصول کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ سے سوال ہے یہ کہ نفع دے اس کے ساتھ اس کے مصنف کو اور اس کے کاتب کو اور اس کے پڑھنے والے کو اور اس کے طالب کو اور بنائے اس کو خالص اپنی ذات کریم کے لیے۔ تحقیق وہی نیکی قبول کرنے والا ہے۔ رحم کرنے والا ہے۔

تالیف تنقیح کیلئے اصول فخر الاسلامؒ کو متعین کرنے کی وجہ

تشریح:۔ اس عبارت میں ماتن نے علت تعیین متن کو ذکر کیا ہے کہ میں نے تنقیح لکھنے کے لیے فخر الاسلام علی بزدویؒ کی کتاب اصول فقہ کو چند وجوہ سے متعین کیا ہے۔ (۱) اس وقت کے سارے علماء اس کتاب کی طرف متوجہ تھے۔ (۲) اس کتاب کے معانی اس کی مشکل عبارتوں میں بند تھے۔ میں نے سوچا کہ تشریح کردوں۔ (۳) بعض علماء اس کتاب کی ظاہری عبارت دیکھ کر طعن کرتے تھے میں نے ان کا رد کرنے کے لیے تنقیح لکھی ہے۔

فحول العلماء:۔ فحول فحل کی جمع ہے ''وہ بیل جو ہل چلائے'' وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جس طرح ہل چلا کر زمین کو چیر کر تہہ تک پہنچا جاسکتا ہے۔ اسی طرح عالم مسئلہ کو ذبح کر کے مسئلہ کی تہہ تک پہنچتا ہے۔

کیفیت مصنَّف (تنقیح)

اردت تنقیحہ:۔ یہاں سے مصنفؒ نے کیفیت مصنَّف کو ذکر کیا ہے کہ (۱) اصول فخر الاسلامؒ میں زوائد تھے میں نے تنقیح میں ان کا اختصار کیا ہے نیز اس کے بکھرے ہوئے مضامین کو مرتب کیا ہے۔ (۲) اس کی مراد کو واضح کیا ہے۔ (۳) منطقی قواعد کے مطابق اصول کی بنیاد رکھی اور ان کی تقسیم کی۔ (۴) محصول نامی کتاب (مصنفہ امام رازیؒ) اور اصول ابن حاجبؒ کا خلاصہ بھی ذکر کیا ہے۔ (۵) ایسی تحقیقات اور تدقیقات ذکر کیں کہ عام کتابیں اس سے خالی ہیں۔ (۶) عربی ادب کا ایسا جادو جگایا کہ لوگ اس کی مثل لانے سے عاجز آگئے۔

مقبلین علیھا:۔ مکبین مقبلین کے معنیٰ میں ہے "یہ اکب علی وجھہ" سے مشتق ہے جس کا معنیٰ ہے "وہ چہرے کے بل گرا" اور جو آدمی چہرے کے بل گرے تو لازمی بات ہے وہ زمین کی طرف متوجہ ہی ہو گیا۔ اور دونوں معنوں میں مناسبت یہ ہے کہ جو آدمی کسی شے پر خوب متوجہ ہو تو ایسا ہی ہوتا ہے گویا وہ اس کے اوپر گرا ہوا ہے۔

لا یدرکون:۔ یعنی معترضین غور وفکر کے ساتھ وہاں تک نہیں پہنچ سکتے۔ جہاں تک علامہ علی بزدویؒ سرسری نظر سے پہنچ جاتے ہیں اس لیے اعتراض کرتے ہیں۔

اختار فی الاعجاز: سوال:۔ آپ نے اعجاز کے ساتھ عروہ کا لفظ اور سحر کے ساتھ اھد اب کو کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب:۔ عروہ کا معنیٰ ہے کڑا اور اھد اب کا معنیٰ ہے ,,وہ پھندن جو کپڑے کے اطراف میں ہوتے ہیں،، اور کڑا مضبوط ہوتا ہے اھد اب سے۔ چونکہ اعجاز فی الکلام قوی ہے سحر فی الکلام سے اس لیے قوی کو قوی کے ساتھ ذکر کیا اور ضعیف کو ضعیف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

واختار فی العروہ: سوال:۔ آپ نے اعجاز کے ساتھ عروہ مفرد اور سحر کے ساتھ اھد اب کو جمع کے ساتھ کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب (۱):۔ اعجاز کی تعریف یہ ہے کہ معنیٰ کو ایسے طریق سے ادا کرنا کہ وہ طریق ماسوا کے تمام طرق سے ابلغ اور افصح ہو۔ ظاہر ہے وہ ایک ہی ہوسکتا ہے۔ اس لیے عروہ مفرد کو ذکر کیا ہے اور سحر فی الکلام یہ ہے کہ کلام ایسا ہو کہ اس کو اچھا سمجھا جائے اور اس کا ماخذ لطیف ہو اور ایسی کئی کلامیں ہوسکتی ہیں اس لیے سحر کے ساتھ اھد اب کو جمع ذکر کیا ہے۔

جواب (۲):۔ ماتن نے اعجاز کو قیمتی برتن کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو ذکر مشبہ کا ہے مراد بھی مشبہ ہے وجہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہے اور عادۃً برتن کا ایک کڑا ہوتا ہے جس سے اس کو پکڑا جائے اس لئے عروہ کو مفرد ذکر کیا بطور استعارہ تخییلیہ کے اور سحر کو تشبیہ دی نفیس کپڑے کے ساتھ اور عادۃً اس کے کئی پھندن اور اھداب ہوتے ہیں اس لئے اھداب کو جمع ذکر کر دیا تخییلا واللہ اعلم بالصواب۔

تلویح

قَولُهُ جَلِيلُ الشَّأنِ أَى عَظِيمُ الأَمرِ بَاهِرُ البُرهَانِ أَى غَالِبُ الحُجَّةِ وَفَائِقُهَا مَركُوزٌ أَى مَدفُونٌ مِن رَكَزتَ الرُّمحَ اَىْ غَرَزتَه فِى الأَرضِ وَالكُنُوزُ الأَموَالُ

اَلْمَدفُونَةُ وَالصُّخُورُ الحِجَارَةُ العِظَامُ شَبَّهَ بِهَا عِبَارَاتَهُ الصَّعبَةَ الجَزلَةَ لِصُعُوبَةِ التَّوَصُّلِ بِهَا إِلَى فَهمِ المَعَانِي الَّتِي هِيَ بِمَنزِلَةِ الجَوَاهِرِ النَّفِيسَةِ وَالرَّمزُ الإِشَارَةُ بِالشَّفَتَينِ أَو الحَاجِبِ يُعَدّٰى بِإِلَى فَأَصلُ الكَلَامِ مَرمُوزٌ إِلَى غَوَامِضَ حَذَفَ الجَارَّ وَأَوصَلَ الفِعلَ فَصَارَ غَوَامِضُ مُسنَدًا إِلَيهِ وَالنُّكتَةُ اللَّطِيفَةُ المُنَقَّحَةُ مِن نَكَتَ فِي الأَرضِ بِالقَضِيبِ إِذَا ضَرَبَ بِهِ الأَرضَ فَأَثَّرَ فِيهَا يَعنِي قَد أَومَأَ إِلَى النِّكَتِ الخَفِيَّةِ اللَّطِيفَةِ فِي أَثنَاءِ إِشَارَاتِهِ الدَّقِيقَةِ وَالنَّظَرُ تَأَمُّلُ الشَّيءِ بِالعَينِ وَالإِمعَانُ فِيهِ وَاللَّحظُ النَّظَرُ إِلَى الشَّيءِ بِمُؤَخَّرِ العَينِ وَاللَّحَاظُ بِالفَتحِ مُؤَخَّرُ العَينِ وَالتَّنقِيحُ التَّهذِيبُ تَقُولُ نَقَّحتُ الجِذعَ وَشَذَّبتُهُ إِذَا قَطَعتَ مَا تَفَرَّقَ مِن أَغصَانِهِ وَلَم يَكُن فِي لُبِّهِ وَتَنظِيمُ الدُّرَرِ فِي السِّلكِ جَمعُهَا كَمَا يَنبَغِي مُتَرَتِّبَةً مُتَنَاسِقَةً وَالكَلَامُ لَا يَخلُو عَن تَعرِيضٍ بِأَنَّ فِي أُصُولِ فَخرِ الإِسلَامِ زَوَائِدُ يَجِبُ حَذفُهَا وَشَتَائِتُ يَجِبُ نَظمُهَا وَمَغَالِقُ يَجِبُ حَلُّهَا وَأَنَّهُ لَيسَ بِمَبنِيٍّ عَلَى قَوَاعِدِ المَعقُولِ بِأَن يُرَاعَى فِي التَّعرِيفَاتِ وَالحُجَجِ شَرَائِطُهَا المَذكُورَةُ فِي عِلمِ المِيزَانِ وَفِي التَّقسِيمَاتِ عَدَمُ تَدَاخُلِ الأَقسَامِ إِلَى غَيرِ ذٰلِكَ مِمَّا لَم يَلتَفِت إِلَيهِ المَشَايِخُ .قَولُهُ مُورِدًا فِيهِ فِي ذٰلِكَ المُنَقَّحِ المَوصُوفِ يَعنِي كِتَابَهُ وَكَذَا الضَّمَائِرُ الَّتِي تَأتِي بَعدَ ذٰلِكَ .

ترجمہ:۔ قولہ جلیل الشان یعنی عظیم امر والا باھر البرھان یعنی غالب حجت والا اور فائق ہونے والا مرکوز بمعنی مدفون کے ہے۔ یہ رکزت الرمح سے ہے یعنی میں نے گاڑ دیا اس کو زمین میں۔ اور کنوز اموال مدفونہ ہیں۔ اور الصخور بڑے پتھر۔ تشبیہ دی ہے اس کے ساتھ مشکل عبارات کو بوجہ توصل کے مشکل ہونے کے اس کے ساتھ ان معانی کے سمجھنے کی طرف جو بمنزلہ جواہر نفیسہ کے ہیں۔ اور الرمز اشارہ کرنا دونوں ہونٹوں کے ساتھ یا ابروں کے ساتھ۔ متعدی ہوتا ہے الیٰ کے ساتھ پس اصل کلام ''مرموز الی غوامض'' ہے۔ حذف کیا (مصنف) نے جار کو اور ملایا فعل کو پس ہو گیا غوامض مسند الیہ۔ اور نکتہ صاف ستھری باریکی ہے۔ یہ ''نکت فی الارض بالقضیب'' سے لیا گیا ہے جبکہ مارے اس کے ساتھ زمین کو پس نشان لگائے اس زمین میں یعنی تحقیق اشارہ کیا مخفی نکات کی طرف اشارات دقیقہ کے درمیان میں۔ اور النظر کہتے ہیں کہ غور کے ساتھ کسی شی کو آنکھ

کے ساتھ دیکھنا اور گہرائی میں جانا۔ اور اللحظ کہتے ہیں دیکھنا شیٔ کی طرف آنکھ کے کنارے سے اور اللحاظ بالفتح آنکھ کا کونہ۔ اور التنقیح بمعنی التھذیب ہے تو کہے گا قحت الجذع وشذبتہ جب تو کاٹ دے ان کو جو متفرق ہو اس کی ٹہنیوں میں سے اور نہ ہو وہ اس کے تنے میں اور تنظیم الدرر فی السلک جمع کرنا ہے ان (موتیوں) کا جیسا کہ مناسب ہے ترتیب وار۔ اور کلام نہیں ہے خالی کچھ تعریض سے بایں طور کہ فخر الاسلام کے اصول میں زوائد ہیں واجب تھا ان کا حذف کرنا اور بکھرے ہوئے تھے وہ اصول، واجب تھا ان کو منظم کرنا اور وہ مغلق تھے واجب تھا ان کو حل کرنا اور بے شک وہ نہیں تھے مبنی منطق کے قواعد پر بایں طور کہ رعایت کی جاتی تعریفات میں اور حجج میں ان شرائط کی جن کو ذکر کیا گیا ہے علم میزان میں اور تقسیمات میں اقسام کے تداخل کا نہ ہونا اس کے علاوہ کی طرف ان میں سے کہ نہیں متوجہ ہوتے ان کی طرف مشائخ۔ قولہ موردأ فیہ یعنی اس تنقیح میں مراد لیتا ہے ماتن اپنی کتاب کو اور اسی طرح وہ ضمائر جو آتی ہیں اس کے (فیہ) کے بعد۔

تشریح۔ قولہ جلیل الشان:۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ مشکل الفاظ کی لغوی تحقیق کو بیان کرنا ہے۔ جلیل الشان کا معنیٰ ہے عظیم الامر یعنی عظیم شان اور عظیم مرتبہ والی ,, باھر البرھان ،، کا معنیٰ ہے غالب الحجۃ وفائق الحجۃ۔ (غالب اور بلند دلیل والی) مرکوز۔ یہ مدفون کے معنیٰ میں ہے۔ اور یہ ,, رکزت الرمح ،، سے مشتق ہے جس کا معنیٰ ہے میں نے نیزے کو زمین میں گاڑھا۔ ,, کنوز ،، کا معنیٰ ہے دفن کیے ہوئے اموال۔ صخور کا معنیٰ ہے بڑی چٹانیں۔

صنعت حذف والایصال

شبہ بھا عباراتہ:۔ یہ جملہ معترضہ ہے شارحؒ نے اس جملہ میں متن کی خوبی بیان فرمائی ہے کہ ماتن نے فخر الاسلام کے اصول کی مشکل عبارات کو بڑی بڑی چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح چٹانوں سے موتی اور جواہر نکالنا مشکل ہے اسی طرح اصول فقہ کی عبارت سے معانی کو سمجھنا مشکل ہے۔ ,, مرموز ،، رمز سے مشتق ہے رمز کا معنیٰ ہے ہونٹوں یا ابروں سے اشارہ کرنا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ رمز الی کے ساتھ متعدی ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی حرف جار کو حذف کر کے مجرور کو متعلق کا معمول بنا دیتے ہیں۔ اس کو اصطلاح میں حذف والایصال کہتے ہیں۔ اور یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے۔ یعنی اصل عبارت یہ تھی ,, مرموز الی غوامض نکتہ ،، حرف جار کو حذف کر کے غوامض کو مرموز کا نائب فاعل بنا دیا گیا۔

والنکتہ:۔ نکت نکتہ کی جمع ہے۔ نکتہ کا معنی ہے باریک۔ یہ مشتق ہے ,, نکت فی الارض بالخشب ،، سے یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی لکڑی کو زمین پر مارے تو نشان پڑ جاتا ہے۔ یعنی باریک لکیریں پڑ جاتی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ فخر الاسلام نے اشارہ کیا خفیف نکتوں کی طرف دقیق اشاروں کے ضمن میں۔

والنظر التامل:۔ لغوی تحقیق بیان کی ہے۔نظر کا معنیٰ ہے کسی چیز کو خوب غور کے ساتھ دیکھنا۔اور لحظ کا معنیٰ ہوتا ہے کسی چیز کو آنکھ کے کنارے سے دیکھنا یعنی سرسری دیکھنا۔اسی مناسبت سے لحاظ آنکھ کے کنارے کو کہتے ہیں۔اور تنقیح کا معنیٰ ہے تہذیب۔مثلاً جب تو ان زائد ٹہنیوں کو کاٹ دے جو تنے کے سر میں نہ ہوں تو تو کہتا ہے ,,نقحت الجذع،،اور تنظیم کا معنی ہوتا ہے موتیوں کو دھاگے میں پرونا اس ترتیب کے ساتھ جو مناسب ہو۔

ماتن کی فخر الاسلامؒ پر تعریض

والکلام لا یخلو:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی وضاحت کی ہے کہ ماتن نے فخر الاسلام پر تعریض کی ہے۔تعریض کا مطلب یہ ہے کہ اشارۃ چوٹ کرنا۔یعنی تنقیح میں اشارہ کیا ہے۔کہ فخر الاسلام کے اصول میں کچھ زوائد تھے جن کو حذف کرنا واجب تھا۔اور تنظیم میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ فخر الاسلام کی کتاب کے مضامین بکھرے ہوئے تھے جن کو ترتیب دینا ضروری تھا۔تو میں نے ان کو مرتب کر دیا ہے اور ,,حاولت تبیین مرادہ،، میں اس طرف اشارہ کیا کہ وہ کتاب مشکل تھی میں نے اس کو آسان کر دیا ہے اور ,,علی قواعد المعقول،، میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اصول فقہ منطقی قواعد پر مشتمل نہ تھی بایں طور پر کہ تعریفات اور حجج میں ان شرائط کی رعایت رکھی جائے۔جو علم میزان میں مذکور ہیں۔جن شرائط کی وجہ سے ایک قسم کی تعریف دوسری قسم پر صادق نہیں آتی۔

متقدمین رتبۃً متأخرین سے فائق ہیں

مما لم یلتفت الیہ المشائخ:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے کہ علامہ فخر الاسلام مشائخ میں سے ہیں اور مشائخ کا مقصود معانی ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ کی بناوٹ وسجاوٹ۔اس لیے یہ وہم نہ کیا جائے کہ متاخرین کا درجہ متقدمین سے زیادہ ہو گیا۔بلکہ متقدمین کی فضلیت متاخرین سے زیادہ ہے۔اس لیے کہ متقدمین نے قرآن وحدیث کے سمندر سے جواہر نکال دیے ہیں اب متأخرین کا کام ہے کہ ان کو ترتیب دیں۔

قولہ مورادفیہ:۔ اس عبارت میں صرف ایک بات بیان فرمائی ہے کہ فیہ کی ضمیر کا مرجع تنقیح ہے اور اس سے آگے بھی جتنی ضمیریں ہیں سب تنقیح کی طرف راجع ہیں۔اور یہ بات بتانے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اس سے ماقبل جتنی بھی ضمیریں تھیں وہ کتاب اصول فقہ کی طرف راجع تھیں۔تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ فیہ کی ضمیر کا مرجع بھی اصول فقہ ہے۔اس لیے وہم کو دور کر دیا اور تصریح کر دی کہ مرجع اصول فقہ نہیں بلکہ تنقیح ہے۔

قَولُهُ الإِعجَازُ فِي الكَلَامِ أَن يُؤَدَّى المَعنَى بِطَرِيقٍ هُوَ أَبلَغُ مِن جَمِيعِ مَا عَدَاهُ مِن الطُّرُقِ لَيسَ تَفسِيراً لِمَفهُومِ إِعجَازِ الكَلَامِ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَلزَمُ أَن يَكُونَ بِالبَلَاغَةِ بَل هُوَ عِبَارَةٌ عَن كَونِ الكَلَامِ بِحَيثُ لَا يُمكِنُ مُعَارَضَتُهُ وَالإِتيَانُ بِمِثلِهِ مِن أَعجَزتُهُ إِذَاجَعَلته عَاجِزًا وَلِهَذَا اختَلَفُوا فِي جِهَةِ إِعجَازِ القُرآنِ مَعَ الاتِّفَاقِ عَلَى كَونِهِ مُعجِزًا فَقِيلَ إِنَّهُ بِبَلَاغَتِهِ وَقِيلَ بِإِخبَارِهِ عَن المَغِيبَاتِ وَقِيلَ بِأُسلُوبِهِ الغَرِيبِ وَقِيلَ بِصَرفِ اللَّهِ تَعَالَى العُقُولَ عَن المُعَارَضَةِ بَلِ المُرَادُ أَنَّ إِعجَازَ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا هُوَ بِهَذَا الطَّرِيقِ وَهُوَ كَونُهُ فِي غَايَةِ البَلَاغَةِ وَنِهَايَةِ الفَصَاحَةِ عَلَى مَا هُوَ الرَّأيُ الصَّحِيحُ فَبِاعتِبَارِ أَنَّهُ يُشتَرَطُ فِي إِعجَازِ الكَلَامِ كَونُهُ أَبلَغَ مِن جَمِيعِ مَا عَدَاهُ يَكُونُ وَاحِدًا لَا تَعَدُّدَ فِيهِ بِخِلَافِ سِحرِ الكَلَامِ فَإِنَّهُ عِبَارَةٌ عَن دِقَّتِهِ وَلُطفِ مَأخَذِهِ وَهَذَا يَقَعُ عَلَى طُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَمَرَاتِبَ مُختَلِفَةٍ فَلِهَذَا قَالَ أَهدَابُ السِّحرِ بِلَفظِ الجَمعِ وَعُروَةُ الإِعجَازِ بِلَفظِ المُفرَدِ وَهُدَبُ الثَّوبِ مَا عَلَى أَطرَافِهِ وَعُروَةُ الكُوزِ كُلِيَتُهُ الَّذِي تُؤخَذُ عِندَ أَخذِهِ وَهِيَ أَقوَى مِن الهُدبِ فَخَصَّهَا بِالإِعجَازِ الَّذِي هُوَ أَوثَقُ مِن السِّحرِ وَفِي الصِّحَاحِ السِّحرُ الأُخذَةُ وَكُلُّ مَا لَطُفَ مَأخَذُهُ وَدَقَّ فَهُوَ سِحرٌ وَمَعنَى تَمَسُّكِهِ بِذَلِكَ مُبَالَغَتُهُ فِي تَلطِيفِ الكَلَامِ وَتَأدِيَةِ المَعَانِي بِالعِبَارَاتِ اللَّائِقَةِ الفَائِقَةِ حَتَّى كَأَنَّهُ يَتَقَرَّبُ إِلَى السِّحرِ وَالإِعجَازِ وَهَاهُنَا بَحثَانِ الأَوَّلُ أَنَّ كَونَ طَرِيقِ تَأدِيَةِ المَعنَى أَبلَغَ مِن جَمِيعِ مَا عَدَاهُ مِن الطُّرُقِ المُحَقَّقَةِ المَوجُودَةِ غَيرُ كَافٍ فِي الإِعجَازِ بَل لَا بُدَّ مِن العَجزِ عَن مُعَارَضَتِهِ وَالإِتيَانِ بِمِثلِهِ وَمِنَ الطُّرُقِ المُحَقَّقَةِ وَالمُقَدَّرَةِ حَتَّى لَا يُمكِنَ الإِتيَانُ بِمِثلِهِ غَيرُ مَشرُوطٍ ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى الإِتيَانِ بِمِثلِ القُرآنِ مَعَ كَونِهِ مُعجِزًا فَمَا مَعنَى قَولِهِ أَبلَغَ مِن جَمِيعِ مَا عَدَاهُ وَالثَّانِي أَنَّ الطَّرَفَ الأَعلَى مِن البَلَاغَةِ وَمَا يَقرُبُ مِنهُ مِن المَرَاتِبِ

الْعَلِيَّةِ الَّتِي لَا يُمكِنُ لِلبَشَرِ الإِتيَانُ بِمِثلِهِ كِلَاهُمَا مُعجِزٌ عَلَى مَا ذُكِرَ فِي المِفتَاحِ وَنِهَايَةِ الإِعجَازِ وَحِينَئِذٍ يَتَعَدَّدُ طَرِيقُ الإِعجَازِ أَيضًا بِأَن يَكُونَ عَلَى الطَّرَفِ الأَعلَى أَو عَلَى بَعضِ المَرَاتِبِ القَرِيبَةِ مِنهُ وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ أَنَّ الإِعجَازَ لَيسَ إِلَّا فِي كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالَى وَمَعنَى كَونِهِ أَبلَغَ مِن جَمِيعِ مَا عَدَاهُ أَنَّهُ أَبلَغُ مِن كُلِّ مَا هُوَ غَيرُ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالَى مُحَقَّقًا أَو مُقَدَّرًا حَتَّى لَا يُمكِنَ لِلغَيرِ الإِتيَانُ بِمِثلِهِ وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ الإِعجَازَ سَوَاءٌ كَانَ فِي الطَّرَفِ الأَعلَى أَو فِيمَا يَقرُبُ مِنهُ مُتَّحِدٌ بِاعتِبَارِ أَنَّهُ حَدٌّ مِنَ الكَلَامِ هُوَ أَبلَغُ مِمَّا عَدَاهُ بِمَعنَى أَنَّهُ لَا يُمكِنُ لِلغَيرِ مُعَارَضَتُهُ وَالإِتيَانُ بِمِثلِهِ بِخِلَافِ سِحرِ الكَلَامِ فَإِنَّهُ لَيسَ لَهُ حَدٌّ يَضبِطُهُ

ترجمہ:۔ اس کا قول الاعجاز فی الکلام الخ (یعنی یہ کہ ادا کیا جائے معنیٰ کو ایسے طریقہ کے ساتھ کہ وہ ابلغ ہو جمیع ما عدا طرق سے)۔ نہیں ہے یہ اعجاز فی الکلام کے مفہوم کی تفسیر اس لیے کہ وہ (اعجاز فی الکلام) لازم نہیں آتا یہ کہ ہو بلاغت کے ساتھ بلکہ وہ عبارت ہے کہ ہو کلام اس حیثیت سے کہ نہ ہو ممکن اس کا معارضہ کرنا اور لانا اس کی مثل کو۔ یہ ماخوذ ہے ,,اعجزتہ،، سے جب بنا دے تو اس کو عاجز اور اسی وجہ سے انہوں نے اختلاف کیا ہے اعجاز قرآن کی جہت میں باوجود اتفاق ہونے اس بات پر کہ وہ معجز ہے پس کہا گیا کہ بے شک وہ اپنی بلاغت کی وجہ سے (معجز) ہے۔ اور کہا گیا کہ غیب کی خبریں دینے کی وجہ سے معجز ہے اور کہا گیا کہ اپنے اسلوب غریب کی وجہ سے معجز ہے اور کہا گیا کہ اللہ کے عقلوں کو اس کا معارضہ کرنے سے پھیرنے کی وجہ سے معجز ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ کی کلام کا اعجاز سوائے اس کے نہیں کہ وہ اس طریق کے ساتھ ہے اور وہ ہونا ہے اس کا غایت بلاغت میں اور انتہائی فصاحت میں اوپر اس کے کہ یہی رائے صحیح ہے۔ پس بسبب اعتبار کرنے اسکے کہ بے شک شرط لگائی گئی ہے اعجاز کلام میں کہ اس کے جمیع ما عدا سے ابلغ ہونے کی۔ وہ (اعجاز) واحد نہیں ہوگا اس میں تعدد نہیں ہے۔ بخلاف سحر کلام کے وہ عبارت ہے اس کے ماخذ کے دقیق ہونے اور لطیف ہونے سے۔ اور یہ واقع ہوتا ہے متعدد طرق پر اور مختلف مراتب پر، پس اسی وجہ سے کہا اھداب السحر لفظ جمع کے ساتھ اور عروۃ الاعجاز لفظ مفرد کے ساتھ اور اھداب کپڑے کے وہ پھندن ہیں جو اس کے اطراف پر ہیں اور عروۃ الکوز وہ کڑا ہے کہ پکڑا جائے اسے اس (لوٹا) کو پکڑنے کے وقت۔ اور یہ اقویٰ ہے ھدب سے پس خاص کیا اس کو اس اعجاز کے ساتھ کہ وہ زیادہ مضبوط ہے سحر سے اور صحاح میں فرمایا کہ السحر بمعنی

اچک لینا اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کا ماخذ لطیف ہو اور دقیق ہو۔ پس وہ سحر ہے اور اس کے پکڑنے کا معنی مبالغہ کرنا ہے کلام کے لطیف ہونے میں اور معانی کے ادا کرنے میں ان عبارات کے ساتھ جو کہ لائق ہیں فائق ہیں یہاں تک کہ وہ قریب ہو جائے سحر کی طرف اور اعجاز کی طرف، اور یہاں دو بحثیں ہیں اول یہ ہے کہ معنیٰ کا ادا کرنا ایسے طریقہ کے ساتھ کہ وہ ابلغ ہو۔ جمیع ماعدا کے طرق محققہ موجودہ سے نہیں ہے وہ کافی اعجاز میں بلکہ ضروری ہے عاجز ہونا اس کے معارضہ کرنے اور اس کی مثل لانے سے۔ اور طرق محققہ ومقدرہ سے (عاجز ہونا) یہاں تک کہ نہ ہو ممکن لانا اس کی مثل کو غیر مشروط ہے اس (اعجاز) کے لیے بے شک اللہ قادر ہے لانے پر قرآن کے مثل باوجود اسکے معجز ہونے کے۔ پس نہیں ہے کوئی معنیٰ اس کے قول ابلغ من جمیع ماعدا کا۔ اور بحث ثانی بے شک طرف اعلیٰ بلاغت کی اور جو قریب ہے اس سے ان بلند مراتب میں سے کہ نہیں ہے ممکن انسان کے لیے اس کی مثل لانا دونوں معجز ہیں جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے مفتاح میں اور نہایۃ الاعجاز میں۔ اور اس وقت اعجاز کے طریق بھی متعدد ہو جائینگے بایں طور کہ ہوں وہ طرف اعلیٰ پر یا ان مراتب پر جو قریب ہیں اس سے، اور جواب اول کا بے شک اعجاز نہیں ہے مگر اللہ تعالیٰ کی کلام میں اور اس کے جمیع ماعدا سے ابلغ ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ ابلغ ہو ہر اس کلام سے جو غیر اللہ کا کلام ہو محققا یا مقدرا۔ یہاں تک کہ نہیں ہے ممکن غیر کے لیے اس کی مثل لانا اور جواب ثانی کا یہ ہے بے شک اعجاز برابر ہے کہ ہو طرف اعلیٰ میں یا اس (طرف) میں جو قریب ہو اس سے۔ متحد ہے اس اعتبار کے ساتھ کے بے شک وہ حد ہے کلام سے کہ وہ ابلغ ہو اس کے جمیع ماعدا سے اس معنیٰ کے ساتھ کہ بے شک نہیں ہے ممکن بشر کے لیے اس کا معارضہ کرنا اور لانا اس کی مثل بخلاف سحر کلام کے پس بے شک نہیں ہے کوئی ایسی حد جو ضبط کرے اس کو۔

قرآن کریم کیلئے جہت اعجاز کی تعیین

تشریح لان الاعجاز:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس عبارت میں شارح نے ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ ماتن نے جو اعجاز کی تعریف کی ہے یہ درست نہیں کیونکہ ماتن نے کہا ہے کہ اعجاز فی الکلام یہ ہے کہ معنیٰ کو ایسے طریقہ سے ادا کیا جائے جو ماسوا کے تمام طرق سے ابلغ ہو حالانکہ اعجاز فی الکلام کی تعریف یہ نہیں بن سکتی کیونکہ تعریف کی شرط یہ ہے کہ معرف (بالکسر) معرف (بالفتح) کے مساوی ہو یہی وجہ ہے کہ تعریف بالاعم اور تعریف بالاخص جائز نہیں ہے۔ مثلا انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کی جائے یا حیوان کی تعریف انسان کے ساتھ کی جائے تو یہ دونوں ناجائز ہیں جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ اعجاز فی الکلام اعم ہے۔ اور معنیٰ کو ادا کرنا اس طرق پر جو تمام ماسوا کے طرق سے ابلغ ہو۔ اس کو بلاغت کہتے ہیں اور بلاغت اخص ہے۔ اور اعجاز فی الکلام عام ہونے کی وجہ سے بلاغت کے

ماسوامیں بھی پایا جاتا ہے۔اوراس پر دلیل کہ اعجاز فی الکلام بلاغت کے ماسوا میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہ ہے کہ علماء کا اجماع ہے کہ قرآن معجز ہے اور قرآن کے معجز ہونے پر اتفاق کے باوجود مفسرین کا جہت اعجاز میں اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ قرآن فصاحت و بلاغت کی انتہا کو پہنچا ہوا ہے اس لئے یہ معجز ہے اور بعض نے کہا کہ مغیبات کی خبریں دینے کی وجہ سے یہ معجز ہے اور بعض نے کہا کہ یہ اپنے عجیب وغریب اسلوب کی وجہ سے معجز ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ اس کے معجز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے مقابلہ کرنے سے عقلوں کو پھیر دیا ہے تو اگر اعجاز کی یہی تعریف درست ہوتی جو ماتن نے ذکر کی ہے تو پھر قرآن کی جہت اعجاز میں مفسرین کا اختلاف نہ ہوتا۔

جواب:۔ ماتن نے اپنے قول ,,لان الاعجاز فی الکلام،، الخ سے اعجاز کی تعریف نہیں کی ہے کیونکہ اعجاز فی الکلام کی تعریف ہے کون الکلام بحیث لایمکن معارضتہ والاتیان بمثلہ یعنی کلام کا ایسی حیثیت میں ہونا کہ اس کا معارضہ نہ کیا جاسکے ،اس کی مثل لاناممکن نہ ہو بلکہ ماتن نے اپنے اس قول میں قرآن کے معجز ہونے کی جہت کو بیان کیا ہے کہ میرے نزدیک قرآن اس وجہ سے معجز ہے کہ وہ فصاحت و بلاغت کی انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ باقی جو جہات بیان کی گئی ہیں وہ درست نہیں ہیں کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ قرآن مغیبات کی خبر دینے کی وجہ سے معجز ہے تو لازم آئے گا کہ جن آیات میں غیب کی خبریں نہیں دی گئیں۔وہ معجز نہ ہوں ۔اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ قرآن سارا معجز ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ قرآن اس وجہ سے معجز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے مقابلے سے عقلوں کو پھیر دیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن فی نفسہ معجز نہیں ہے۔ بلکہ خارج کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجز ہے۔ حالانکہ قرآن فی نفسہ معجز ہے اس لیے ماھوالمختار جہت وہی ہے جو میں نے بیان کی ہے۔

فباعتبارانہ:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے جس کی تفصیل ماقبل کے متن میں گزر چکی ہے۔

لغوی تحقیق

ھدب الثوب:۔ یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ لغوی تحقیق بیان کرنا ہے۔اھداب جمع ہے ھدب کی اور ھدب الثوب کا مطلب ہوتا ہے ”وہ پھندن جو کپڑے کے کنارے پر لگائے جاتے ہیں“۔اور عروۃ الکوز لوٹے کے اس کڑے کو کہتے ہیں جس سے لوٹے کو پکڑا جاتا ہے۔

وھی اقوی من الھدب:۔ یہ عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض شارحؒ توضیح میں مذکور دوسرے سوال کے جواب کی طرف

اشارہ کرنا ہے اس کی تفصیل بھی متن میں گزر چکی ہے۔

وفی الصحاح:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ ماقبل میں شارحؒ نے سحر فی الکلام کی تعریف کی تھی کہ وہ کلام دقیق ہو اور اس کا ماخذ لطیف ہو تو اس پر سوال ہو سکتا تھا۔کہ اس کی کوئی تائید بھی ہے۔تو فی الصحاح سے۔

جواب:۔ دے دیا کہ لغت کی مشہور کتاب صحاح میں سحر کا معنیٰ یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''الاخذۃ'' اچک لینا اور ہر وہ چیز جو دقیق ہو اور اس کا ماخذ لطیف ہو۔

ومعنیٰ تمسکہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔غرض شارحؒ متن کی وضاحت کرنا ہے کہ متشبثا باھداب السحر متمسکا بعروۃ الاعجاز میں ماتن کا مقصود مبالغہ یعنی اس کے سحر کے پھندنوں کو پکڑنے اور اعجاز کے کڑے کو پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کو لطیف بنانے میں اور معنیٰ کو عبارات لائقہ و فائقہ کے ساتھ ادا کرنے میں وہ کلام سحر اور اعجاز کے قریب قریب ہوگئی ورنہ حقیقت میں اعجاز صرف کلام خدا میں پایا جاتا ہے۔

اعجاز فی الکلام کی تعریف پر اعتراضات

وھھنا بحثان:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے غرض شارحؒ دو سوال ذکر کر کے ان کا جواب دینا ہے۔

سوال(۱):۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے اعجاز فی الکلام کی تعریف یوں کی ہے ''ان یودی المعنیٰ بطریق ماھو ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق'' یہاں طرق سے کون سے طرق مراد ہیں۔اگر آپ کہتے ہیں کہ اس سے مراد صرف طرق محققہ (موجودہ بالفعل) ہیں یعنی جو طرق زمانہ گذشتہ میں وجود میں آچکے ہیں تو پھر اعجاز کی یہ تعریف درست نہ ہوگی کیونکہ اعجاز کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کلام کا معارضہ نہ ہو سکے حالانکہ اس صورت میں معارضہ ممکن ہوگا۔کہ طرق مقدرہ یعنی جن طرق کا آئندہ زمانہ میں امکان ہو ان میں سے کوئی ایسا طریقہ ہو جو کلام کا مقابلہ کر سکے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ طرق سے مراد طرق محققہ (موجودہ بالفعل) اور مقدرہ (موجودہ بالقوہ) دونوں ہیں تو اس صورت میں اس کلام کی مثل لانا تو ممکن نہیں ہوگا۔لیکن کلام معجز میں اس کی شرط نہیں لگائی گئی کیونکہ قرآن پاک کے معجز ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس کی مثل لانے پر قادر ہے یعنی طرق مقدرہ میں ایسا طرق پایا جاسکتا ہے جو اس قرآن کی فصاحت و بلاغت میں مساوی ہو تو پھر مصنف کے قول ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق کا کیا معنیٰ ہے؟

سوال(۲):۔ آپ نے فرمایا ہے کہ اعجاز کا ایک ہی طریقہ ہوتا ہے حالانکہ مفتاح نامی کتاب میں اور نہایۃ الاعجاز نامی

کتاب میں یہ لکھا ہوا ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ اور جو مراتب علیا میں سے طرف اعلیٰ کے قریب ہوں لیکن بشر کے لیے ان کی مثل لانا ممکن نہ ہوتو یہ دونوں معجز ہیں پھر تو اعجاز فی الکلام کے طرق بھی متعدد ہو گئے۔

سوال اول کا جواب:۔ یہ ہے کہ ہم دوسری شق مراد لیتے ہیں کہ وہ طریق ابلغ ہو جمیع ماعدا سے عام ازیں طرق محققہ موجودہ بالفعل سے ابلغ ہو یا طرق مقدرہ سے ابلغ ہو۔لیکن وہ طرق مخصوص ہیں کلام بشری کے ساتھ قرینہ یہ ہے کہ اعجاز فی الکلام سے کلام اللہ مراد ہے مقصد یہ ہے کہ اعجاز فی کلام اللہ یہ ہے کہ غیر اللہ کی کلام میں جتنے طرق ادا ہو سکتے ہیں خواہ محققہ ہوں خواہ مقدرہ کلام اللہ ان سب سے ابلغ ہو حتی کہ غیر اللہ کے لئے اس کی مثل لانا ممکن نہ ہو اب اللہ تعالی کا اتیان بمثلہ پر قادر ہونا اعجاز کلام اللہ کے منافی نہ ہوگا۔

ہر نبی کو معجزہ اس زمانہ میں عروج پانے والی شئ کے مقابلے میں عطا ہوا

جواب ثانی:۔ اس کو سمجھنے سے قبل بطور تمہید کے ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ ہر نبی کو جو معجزہ عطا ہوا ہے وہ اس زمانہ میں اس شی کے مقابلہ میں ملا ہے جو اپنے عروج وانتہاء کو پہنچی ہوئی تھی مثلا حضرت عیسی علیہ السلام کے دور میں طب اپنی انتہاء کو پہنچی ہوئی تھی تو ان کو احیاء اموات کا معجزہ عطا ہوا، حضرت موسی علیہ السلام کے دور میں سحر و جادو اپنی انتہاء کو پہنچا ہوا تھا تو ان کو عصا کا معجزہ عطا ہوا، اسی طرح حضور اکرم ﷺ کے دور میں فصاحت وبلاغت اپنی انتہاء کو پہنچی ہوئی تھی کہ کعبۃ اللہ کی چوکھٹ پر سات قصیدے لٹکے ہوئے تھے اور لوگ مقابلہ کرنے سے عاجز تھے تو آپ ﷺ کو قرآن کا معجزہ عطا ہوا کہ فصیح بلیغ ہونے کے باوجود لوگ اس کا معارضہ نہ کر سکے۔

حاصل جواب:۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماعدا کے طرق سے مراد طرق محققہ (موجودہ بالفعل) ہیں کیونکہ طرق مقدرہ میں کسی طریق کے ابلغ ہونے کا تصور تو تب کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت کے طرق محققہ میں بلاغت اپنی انتہاء کو نہ پہنچی ہوئی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا اور اگر اس طرح ہو تو پھر یہ سنت اللہ کے خلاف ہوگا۔خلاصہ یہ کہ شارحؒ کا یہ کہنا کہ اعجاز فی الکلام کے لئے طرق مقدرہ سے ابلغ ہونا ضروری ہے یہ تکلف محض ہے۔

سوال ثانی کا جواب:۔ واحد کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔(۱) واحد نوعی جیسے انسان۔(۲) واحد شخصی جیسے زید۔واحد نوعی کے تحت کئی افراد ہو سکتے ہیں۔تو یہاں واحد سے مراد واحد نوعی ہے یعنی اعجاز کی ایک حد ہے اور وہ اعجاز کے تمام افراد کو منضبط ہے کہ بشر اس کا معارضہ کرنے سے اور اس کی مثال لانے سے عاجز ہے بخلاف سحر فی الکلام کے کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے۔نہ یہ

واحد نوعی ہے اور نہ یہ واحد شخصی ہے۔

توضیح

أُصُولُ الفِقهِ أَى هَـذَا أُصُولُ الفِقهِ أَو أُصُولُ الفِقهِ مَا هِىَ فَنُعَرِّفُهَا أَوَّلًا بِاعتِبَارِ الإِضَـافَةِ وَثَـانِيًـا بِـاعتِبَـارِ أَنَّـهُ لَـقَـبٌ لِعِلمٍ مَخصُوصٍ أَمَّا تَعرِيفُهَا بِاعتِبَارِ الإِضَافَةِ فَيَـحتَـاجُ إِلَى تَعرِيفِ المُضَافِ وَالمُضَافِ إِلَيهِ فَقَالَ الأَصـلُ مَا يُبتَنَى عَلَيهِ غَيرُهُ فَـالابتِنَـاءُ شَـامِـلٌ لِلابتِنَاءِ الحِسِّيِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالابتِنَاءِ العَقلِيِّ وَهُوَ تَرَتُّبُ الحُكمِ عَـلَى دَلِيلِهِ وَتَعرِيفُهُ بِالمُحتَاجِ إِلَيهِ لَا يَطَّرِدُ وَقَد عَرَّفَهُ الإِمَامُ فِي المَحصُولِ بِهَذَا وَاعلَم أَنَّ التَّعرِيفَ إِمَّا حَقِيقِيٌّ كَتَعرِيفِ المَاهِيَّاتِ الحَقِيقِيَّةِ وَإِمَّا اسمِيٌّ كَتَعرِيفِ الـمَـاهِيَّاتِ الاعتِبَارِيَّةِ كَمَا إِذَا رَكَّبنَا شَيئًا مِن أُمُورٍ هِيَ أَجزَاؤُهُ بِاعتِبَارِ تَركِيبِنَا ثُمَّ وَضَـعـنَا لِهَذَا المُرَكَّبِ اسمًا كَالأَصلِ وَالفِقهِ وَالجِنسِ وَالنَّوعِ وَنَحوِهَا فَالتَّعرِيفُ الاسـمِيُّ هُوَ تَبيِينُ أَنَّ هَذَا الاسمَ لِأَيِّ شَيءٍ وُضِعَ وَشَـرطُ كِلَا التَّعرِيفَينِ الطَّردُ أَى كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيهِ الحَدُّ صَدَقَ عَلَيهِ المَحدُودُ وَالعَكسُ أَى كُلُّ مَا صَدَقَ مَا عَلَيهِ المَحدُودُ صَدَقَ عَلَيهِ الحَدُّ فَإِذَا قِيلَ فِي تَعرِيفِ الإِنسَانِ : إِنَّهُ حَيَوَانٌ مَاشٍ لَا يَـطَّرِدُ وَلَو قِيلَ حَيَوَانٌ كَاتِبٌ بِـالـفِعلِ لَا يَنعَكِسُ وَلَا شَكَّ أَنَّ تَعرِيفَ الأَصلِ تَـعرِيفٌ اسمِيٌّ أَى بَيَـانُ أَنَّ لَفظَ الأَصلِ لِأَيِّ شَيءٍ وُضِعَ فَـالتَّعرِيفُ الَّذِي ذُكِرَ فِـي الـمَـحـصُولِ لَا يَطَّرِدُ لِأَنَّهُ أَى الأَصلَ لَا يُـطـلَـقُ عَلَى الفَاعِلِ أَى العِلَّةِ الـفَاعِلِيَّةِ وَالـصُّورَةِ أَى العِلَّةِ الصُّورِيَّةِ وَالـغَايَةِ أَى الـعِـلَّةِ الغَائِيَةِ وَالشُّرُوطِ كَـأَدَوَاتِ الـصِّـنَـاعَةِ مَثَلًا فَعُلِمَ أَنَّ هَذَا التَّعرِيفَ صَادِقٌ عَلَى هَذِهِ الأَشيَاءِ لِكَونِهَا مُـحتَـاجَةً إِلَيهَا وَالمَحدُودُ لَا يَصدُقُ عَلَيهَا ؛ لِأَنَّ شَيئًا مِـن هَذِهِ الأَشيَاءِ لَا يُسَمَّى أَصلًا فَلَا يَصِحُّ هَذَا التَّعرِيفُ الاسمِيُّ .

تر ۔ ۔:۔ یعنی یہ اصول فقہ ہے یا اصول فقہ کیا ہے؟ پس ہم تعریف کریں گے اس کی اولاً اضافت کے اعتبار سے اور ثانیاً اس اعتبار سے کہ وہ لقب ہے مخصوص علم کا۔ اور بہر حال اس کی تعریف اضافت کے اعتبار سے پس وہ محتاج ہوتی ہے مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کرنے کی طرف پس فرمایا ''اصل وہ ہے کہ جس پر غیر کی بنیاد رکھی جائے''۔ پس ابتناء شامل ہے۔ ابتناء حسی کو اور وہ ظاہر ہے اور ابتناء عقلی کو اور وہ حکم کا مرتب ہونا ہے اس کی دلیل پر۔ اور اس کی تعریف کرنا محتاج الیہ کے ساتھ وہ مطرد نہیں ہے۔ اور تحقیق تعریف کی اس (اصل) کی امام رازیؒ نے محصول میں اسی کے ساتھ۔ اور جان لیجیے کے بے شک تعریف یا تو حقیقی ہے جیسے ماھیات حقیقیہ کی تعریف اور یا تعریف اسمی ہے جیسے ماھیات اعتباریہ کی تعریف جیسے ہم مرکب کریں کسی شے کو ایسے امور سے کہ وہ اس کے اجزاء ہوں ہمارے مرکب کرنے کے اعتبار سے پھر ہم نے وضع کیا ہے اس مرکب کے لیے ایک نام۔ مثل لفظ اصل کے اور فقہ اور جنس اور نوع اور اس جیسی مثالوں کے۔ پس تعریف اسمی وہ بیان کرنا ہے یہ کہ بے شک اسم کون سی شیٔ کے لیے وضع کیا گیا ہے (اور شرط لگائی گئی ہے دونوں کے لیے طرد کی)، یعنی وہ چیز کہ صادق آئے اس پر حد تو صادق آئے اس پر محدود اور (شرط لگائی گئی ہے عکس طرد کی)، یعنی ہر وہ چیز کہ صادق آئے اس پر محدود تو صادق آئے اس پر حد بھی۔ پس جب کہا جائے انسان کی تعریف میں کہ وہ بے شک وہ حیوان ماشی ہے تو اس میں طرد نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ حیوان کاتب بالفعل ہے تو یہ تعریف منعکس نہیں ہے۔ (اور نہیں ہے کوئی شک اس میں کہ بے شک اصل کی تعریف تعریف اسمی ہے) یعنی بیان کرنا ہے اس کا کہ بے شک لفظ اصل کون سی چیز کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ (پس وہ تعریف جو ذکر کی گئی ہے۔ محصول میں وہ مطرد نہیں ہے اس لیے کہ وہ) یعنی اصل (کہ نہیں اطلاق کیا جاتا اس کا فاعل پر) یعنی علت فاعلیہ پر (اور صورت پر) یعنی علت صوریہ پر (اور غایت پر) یعنی علت غائیہ پر (اور شرط پر) جیسے ادوات صناعت۔ پس معلوم ہوا کہ یہ تعریف صادق ہے ان اشیاء پر بوجہ ہونے ان کے محتاج الیہ اور محدود نہیں صادق آتا ان پر اس لیے کہ ان اشیاء میں سے کسی شے کا نام نہیں رکھا جاتا ہے اصل۔ پس یہ تعریف اسمی درست نہیں ہے۔

تشریح۔ اصول الفقہ:۔ اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ خبر ہے مبتدا محذوف کی اصل عبارت یہ ہوگی۔ ''ھذہ اصول الفقہ'' ۔ (۲) اصول الفقہ مبتداء ہے اور اس کی خبر ماھی محذوف ہے۔

اصول فقہ کی دو حیثیتیں

فتعرفها:۔ یہاں سے بیان فرمار ہے ہیں کہ اصول فقہ کی دو حیثیتیں ہیں۔ (۱) لفظی (۲) معنوی۔ لفظوں کے اعتبار سے یہ مضاف مضاف الیہ ہیں۔ اور معنی و مفہوم کے اعتبار سے یہ ایک خاص فن کا لقب ہے دونوں اعتبار سے اصول فقہ کی تعریف ہو

گی۔لفظوں کے اعتبار سے جوتعریف ہوگی وہ حد اضافی کہلاتی ہے۔اور معنیٰ کے لحاظ سے جوتعریف ہوگی وہ حد لقبی کہلاتی ہے تو پہلے ہم حد اضافی کو بیان کریں گے۔حد اضافی کے اعتبار سے مضاف کی تعریف علیحدہ اور مضاف الیہ کی تعریف علیحدہ ہوگی۔ سب سے پہلے مضاف یعنی اصول کی تعریف ہوگی۔اصول جمع ہے اصل کی۔

اصل حسی وعقلی دونوں کو شامل ہے

الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ:۔ اصل وہ ہے جس پر غیر کی بنیاد رکھی جائے۔تو مبنی کو فرع اور مبنی علیہ کو اصل کہتے ہیں اور یہاں ابتناء ابتناء کی دونوں قسموں کو شامل ہے یعنی ابتناء حسی کو بھی اور ابتناء عقلی کو بھی۔

ابتناء حسی:۔ ابتناء حسی کہتے ہیں کہ مبنی اور مبنی علیہ دونوں کا ادراک حواس ظاہرہ کے ساتھ کیا جاسکے جیسے چھت مبنیٰ اور دیوار مبنی علیہ ہے۔

ابتناء عقلی:۔ ابتناء عقلی کہتے ہیں جس کا ادراک حواس ظاہرہ نہ کرسکیں بلکہ حواس باطنہ کریں جیسے حکم مبنیٰ ہے اور دلیل مبنی علیہ ہے۔

امام رازی کی تردید

و تعریفه بالمحتاج الیه لا یطرد :۔ یہاں سے مصنف نے امام فخر الدین رازی کا رد کیا ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ امام نے اپنی کتاب محصول میں اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے۔کہ اصل وہ ہے جو محتاج الیہ ہو۔ماتن فرماتے ہیں یہ تعریف درست نہیں۔درست کیوں نہیں ہے؟ اس کا سمجھنا تین مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ:۔ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔(۱) تعریف حقیقی۔(۲) تعریف اسمی۔(۱) تعریف حقیقی یہ ہے کہ ماھیات حقیقیہ کی تعریف کی جائے۔(۲) تعریف اسمی یہ ہے کہ ماھیات اعتباریہ کی تعریف کی جائے۔

ماھیت کی تعریف:۔ ماھیت کہتے ہیں شے کے ان اجزاء کو جن سے مل کر شے بنے۔پھر اگر ماھیت خارج میں پائی جائے کسی معتبر کے اعتبار کرنے سے یا فارض کے فرض کرنے سے تو یہ ماھیت اعتباریہ ہے۔اور اگر شی کی ماھیت خارج میں معتبر کے اعتبار اور فارض کے فرض کرنے کے بغیر پائی جائے تو یہ ماھیت حقیقیہ ہے۔ ماھیت حقیقیہ کی مثال یہ ہے کہ انسان کی تعریف کی جائے حیوان ناطق کے ساتھ اور ماھیت اعتباریہ کی مثال یہ ہے کہ ہم کسی چیز کو مرکب کریں ایسے امور کے ساتھ جو

اموراس شئ کے اجزاء ہیں پھر ہم اس مرکب شئ کے لیے ایک اسم وضع کریں مثلاً لفظ اصل ہے فقہ ہے جنس ونوع وغیرہ ہیں۔
یعنی تعریف اسمی میں یہ وضاحت ہوتی ہے کہ یہ اسم کس شے کے لیے وضع ہوا ہے۔

مقدمہ ثانیہ:۔ تعریف کی دونوں قسموں کے لیے طرد اور عکس طرد ضروری ہے۔

طرد:۔ کا مطلب یہ ہے کہ تعریف دخول غیر سے مانع ہو۔

عکس طرد:۔ کا مطلب یہ ہے کہ تعریف جامع لجمیع الافراد ہو۔ پس اگر انسان کی تعریف میں حیوان ماشی کہا جائے تو اس میں طرد نہیں ہے کیونکہ یہ حد تو گھوڑے گدھے پر بھی صادق آتی ہے۔ کیونکہ یہ سب حیوان ماشی ہیں لیکن ان پر محدود (انسان صادق نہیں آ رہا۔ اور اگر انسان کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ ھو حیوان کاتب بالفعل۔ تو اسمیں عکس طرد نہیں ہے۔ کیونکہ کاتب بالقوہ پر حد (کاتب بالفعل) صادق نہیں آ رہی۔ لیکن محدود (انسان) صادق آ رہا ہے۔

مقدمہ ثالثہ:۔ محتاج الیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ محتاج الیہ دو حال سے خالی نہیں محتاج الیہ شی میں داخل ہوگا یا داخل نہیں ہوگا۔ اگر محتاج الیہ شی میں داخل ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ شی کا وجود محتاج الیہ سے بالقوہ حاصل ہوگا یا بالفعل حاصل ہوگا۔ اگر بالقوہ حاصل ہو تو علت مادیہ ہے اور اگر بالفعل حاصل ہو تو علت صوریہ ہے۔ اور اگر محتاج الیہ شی میں داخل نہ ہو بلکہ خارج ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ شے کا صدور محتاج الیہ سے ہو تو یہ علت فاعلیہ ہے جیسے تپائی کے لیے بڑھئی علت فاعلی ہے۔ اور اگر شی کا وجود علت کی وجہ سے ہو تو یہ علت غائیہ ہے۔ جیسے کتاب تپائی کی علت غائیہ ہے۔ اور اگر کچھ بھی نہ ہوں تو وہ ادوات شرط ہیں جیسے بڑھئی کے اوزار وغیرہ۔ اور تپائی بنانے کے لیے لکڑی کا قابل ہونا وغیرہ اب یہ سمجھیں کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ جو امام رازیؒ نے کی ہے درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان کی تعریف میں طرد نہیں پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ ان کی کی ہوئی تعریف علت کی چاروں قسموں پر صادق آتی ہے۔ کیونکہ یہ سب محتاج الیہ ہیں۔ لیکن محدود (اصل) ان میں صرف علت مادیہ پر صادق آتا ہے۔ باقی کسی پر صادق نہیں آتا۔ کہ تپائی کے لیے صرف لکڑی کو اصل کہا جاتا ہے۔ باقی اشیاء کو اصل نہیں کہا جاتا۔ خلاصہ یہ کہ امام رازیؒ کی تعریف مطرد نہیں ہے۔

تلویح

قَولُهُ أُصُولُ الفِقهِ الكِتَابُ مُرَتَّبٌ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَقِسمَينِ ؛ لِأَنَّ المَذكُورَ فِيهِ إِمَّا مِنْ مَقَاصِدِ الفَنِّ أَو لَا الثَّانِي المُقَدِّمَةُ وَالأَوَّلُ إِمَّا أَن يَكُونَ البَحثُ فِيهِ عَن

الأَدِلَّةِ وَهُوَ القِسمُ الأَوَّلُ اَوْ عَنِ الأَحكَامِ وَهُوَ القِسمُ الثَّانِي إذ لَا يُبحَثُ فِي هَذَا الفَنِّ عَن غَيرِهِمَا وَالقِسمُ الأَوَّلُ مَبنِيٌّ عَلَى أَربَعَةِ أَركَانِ الكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالإِجمَاعُ وَالقِيَاسُ وَهُوَ مُذَيَّلٌ بِبَابَي التَّرجِيحِ وَالاجتِهَادِ وَالثَّانِي عَلَى ثَلَاثَةِ أَبوَابٍ فِي الحُكمِ وَالمَحكُومِ بِهِ وَالمَحكُومِ عَلَيهِ وَسَتَعرِفُ بَيَانَ الانحِصَارِ وَالمُقَدِّمَةُ مَسُوقَةٌ لِتَعرِيفِ هَذَاالعِلمِ وَتَحقِيقِ مَوضُوعِهِ ؛ لِأَنَّ مِن حَقِّ الطَّالِبِ لِلكَثرَةِ المَضبُوطَةِ بِجِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَن يَعرِفَهَا بِتِلكَ الجِهَةِ لِيَأمَنَ مِن فَوَاتِ المَقصُودِ وَالاشتِغَالِ بِغَيرِهِ وَكُلُّ عِلمٍ هُوَ كَثرَةٌ مَضبُوطَةٌ بِتَعرِيفِهِ الَّذِي بِهِ يَتَمَيَّزُ عِندَ الطَّالِبِ وَمَوضُوعُهُ الَّذِي بِهِ يَمتَازُ فِي نَفسِهِ عَن سَائِرِ العُلُومِ فَحِينَ تَشَوَّقَت نَفسُ السَّامِعِ إِلَى التَّعرِيفِ لِيَتَمَيَّزَ العِلمُ عِندَهُ قَالَ المُصَنِّفُ هَذَا الَّذِي أَذكُرُهُ أُصُولُ الفِقهِ إِغنَاءً لِلسَّامِعِ عَنِ السُّؤَالِ اَوْقَالَ عَن لِسَانِهِ أُصُولُ الفِقهِ مَا هِيَ ثُمَّ أَخَذَ فِي تَعرِيفِهِ وَأُصُولُ الفِقهِ لَقَبٌ لِهَذَا الفَنِّ مَنقُولٌ عَن مُرَكَّبٍ إِضَافِيٍّ فَلَهُ بِكُلِّ اعتِبَارٍ تَعرِيفٌ قَدَّمَ بَعضُهُم التَّعرِيفَ اللَّقَبِيَّ نَظَرًا إِلَى أَنَّ المَعنَى العِلمِيَّ هُوَ المَقصُودُ فِي الاَعْلَامِ وَأَنَّهُ مِنَ الإِضَافِيِّ بِمَنزِلَةِ البَسِيطِ مِنَ المُرَكَّبِ وَالمُصَنِّفُ قَدَّمَ الإِضَافِيَّ نَظَرًا إِلَى أَنَّ المَنقُولَ عَنهُ مُقَدَّمٌ وَإِلَى أَنَّ الفِقهَ مَأخُوذٌ فِي التَّعرِيفِ اللَّقَبِيِّ فَإِن قَدَّمَ تَفسِيرَهُ أَمكَنَ ذِكرُهُ فِي اللَّقَبِيِّ كَمَا قَالَ المُصَنِّفُ هُوَ العِلمُ بِالقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَاإِلَى الفِقهِ وَإِلَّا اُحتِيجَ إِلَى إِيرَادِ تَفسِيرِهِ تَارَةً فِي اللَّقَبِيِّ وَتَارَةً فِي الإِضَافِيِّ كَمَا فِي أُصُولِ ابنِ الحَاجِبِ وَلَمَّا كَانَ أُصُولُ الفِقهِ عِندَ قَصدِ المَعنَى الإِضَافِيِّ جَمعًا وَعِندَ قَصدِ المَعنَى اللَّقَبِيِّ مُفرَدًا كَعَبدِ اللّٰهِ قَالَ فَنُعَرِّفُهَا أَوَّلًا بِاعتِبَارِ الإِضَافَةِ بِتَأنِيثِ الضَّمِيرِ وَقَالَ فَالآنَ نُعَرِّفُهُ بِاعتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لِعِلمٍ مَخصُوصٍ بِتَذكِيرِهِ وَاللَّقَبُ عَلَمٌ يُشعِرُ بِمَدحٍ أَو ذَمٍّ وَأُصُولُ الفِقهِ عَلَمٌ لِهَذَا الفَنِّ

مُشعِرٌ بِكَونِهِ مَبنَی الفِقهِ الَّذِی بِهِ نِظَامُ المَعَاشِ وَنَجَاۃُ المَعَادِ وَذٰلِکَ مَدحٌ .

ترجمہ:۔ کتاب مرتّب ہے ایک مقدمہ اور دوقسموں پر اس لیے کہ جو کچھ مذکور ہے اس کتاب میں یا تو فن کے مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں ہوگا ثانی مقدمہ ہے اور اول یا تو بحث اس میں ادلہ سے ہوگی اور وہ قسم اول ہے اور یا احکام سے ہوگی وہ قسم ثانی ہے۔ اس لیے کہ نہیں بحث کی جاتی اس فن میں ان دونوں کے علاوہ سے اور قسم اول مبنی ہے۔ چار ارکان پر یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع اور قیاس پر اور وہ ذیل (دامن) میں لینے والا ہے۔ ترجیح اور اجتہاد کے دو بابوں کو اور ثانی تین ابواب پر (مشتمل ہے) حکم میں اور محکوم بہ میں اور محکوم علیہ میں۔ اور عنقریب تو پہچان لے گا انحصار کے بیان کو، اور مقدمہ چلایا گیا اس علم کی تعریف کے لیے اور اس کے موضوع کی تحقیق کے لیے کثرۃ مضبوطہ کو ایک جہت کے ساتھ طلب کرنے والے کے حق میں سے ہے یہ کہ پہچانے وہ اسی (کثرۃ مضبوطہ) کو اس جہت کے ساتھ تاکہ محفوظ ہو جائے مقصود کے فوت ہونے سے اور اس کے غیر کے ساتھ مشغول ہونے سے۔ اور ہر علم پس وہ کثرۃ مضبوطہ ہے اپنی تعریف کے ساتھ ہی وہ جدا ہو جاتا ہے طالب کے ہاں اور اپنے موضوع کے ذریعے حقیقت میں وہ ممتاز ہوتا ہے تمام علوم سے۔ پس جس وقت مشتاق ہوا سامع کا نفس تعریف کی طرف تاکہ ممتاز ہو جائے علم اس کے ہاں کہا مصنف نے کہ یہ جس کو میں ذکر کر رہا ہوں اصول فقہ ہے بے پرواہ کرتے ہوئے سامع کو سوال کرنے سے یا کہا اپنی زبان سے اصول فقہ کیا ہے۔ پھر شروع ہوا اس کی تعریف میں ،اور اصول فقہ لقب ہے اس فن کے لیے یہ منقول ہے مرکب اضافی سے پس اس کے لیے ہر اعتبار سے ایک تعریف ہے مقدم کیا ان میں سے بعض نے تعریف لـقبـی کو نظر کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ بے شک معنیٰ علمی وہ مقصود ہوتا ہے اعلام میں اور بے شک وہ اضافی سے بمنزلہ بسیط کے ہے مرکب سے اور مصنف نے مقدم کیا ہے اضافی کو نظر کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ بے شک منقول عنہ مقدم ہے۔ اور اسی بات کی طرف کہ بے شک فقہ ماخوذ ہے تعریف لقبی میں۔ پس بے شک مقدم کیا ہے اس کی تفسیر کو تاکہ ممکن ہو اس کا ذکر کرنا لقبی میں جیسا کہ کہا مصنف نے ھوالعلم بالقواعد اللتی یتوصل بھا الی الفقہ۔ ورنہ احتیاج اس کی تفسیر لانے کی طرف کبھی ہوگی لقبی میں اور کبھی ہوگی اضافی میں جیسا کہ اصول ابن حاجبؒ میں ہے۔ اور جب ہے اصول فقہ معنیٰ اضافی کے ارادے کرنے کے وقت جمع اور معنیٰ لقبی کے ارادے کے وقت مفرد جیسے عبداللہ کہا اس نے فنعرفھا اولا اضافت کے اعتبار سے ضمیر کے مونث لانے کے ساتھ اور کہا اس نے فالآن نعرفہ اس اعتبار سے کے بے شک وہ لقب ہے علم مخصوص کے لیے اس کے مذکر لانے کے ساتھ، اور لقب ایسا علَم ہے کہ وہ مشعر ہوتا ہے مدح یا ذم کی طرف اور اصول فقہ علَم ہے اس فن کے لئے جو مشعر ہے فقہ کے لیے مبنیٰ علیہ ہونے کے ساتھ کہ جس کے ساتھ چلتا ہے معاش کا نظام اور کامل

ہوتی ہے معاد کی نجات اور یہ مدح ہے۔

شرح تلویح: قولہ اصول الفقہ :۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ غرض شارحؒ اس کتاب (تنقیح مع توضیح) کے ارکان کو بیان کرنا ہے۔ کہ یہ کتاب ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مشتمل ہے۔

وجہ حصر ارکانِ ثلاثہ

لان الاالمذکور:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔ غرض ان ارکان ثلثہ کی وجہ حصر بیان کرنا ہے کہ جو کچھ کتاب میں مذکور ہے۔ دو حال سے خالی نہیں۔ مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں۔ ثانی مقدمہ ہے۔ اگر اول ہے تو پھر اس کی بحث دلائل سے ہو گی۔ یا احکام سے ہوگی اگر اول ہے۔ تو قسم اول ہے اگر ثانی ہے تو قسم ثانی ہے۔

القسم الاول:۔ یہ شرح کا تیسرا حصہ ہے یہاں قسم اول کے ارکان کو بیان کیا ہے کہ قسم اول چار ارکان پر (مبنی) ہے۔

ا۔ کتاب اللہ ۔۲۔ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔۳۔ اجماع امت ۔۴۔ قیاس۔

وھو مذیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔ غرض سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ آپ نے فرمایا کہ قسم اول چار ارکان پر مبنی ہے۔ حالانکہ اس میں تو باب الاجتہاد اور باب الترجیح بھی بیان کیے گئے ہیں۔ گویا قسم اول چھ ارکان پر مبنی ہوئی۔

جواب:۔ ترجیح اور اجتہاد کے باب میں کوئی نئی چیز نہیں بلکہ قیاس کے تابع ہیں۔ اور قیاس کے ذیل میں بیان کئے گئے ہیں۔

والثانی علیٰ ثلثہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔ غرض قسم ثانی کے ارکان کو بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی میں تین امور بیان ہوں گے۔ (۱) حکم (۲) محکوم بہ (۳) محکوم علیہ۔

والمقدمہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔ غرض مقدمہ کے اجزاء اور مضامین کو بیان کرنا ہے کہ اس میں دو امور بیان ہوں گے۔ (۱) تعریف۔ (۲) موضوع باقی غرض وغایت تعریف سے معلوم ہو جائے گی۔

تعریف، موضوع کا جاننا کیوں ضروری ہے؟

لان من حق الطالب:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے۔ یہاں سے اس بات کی دلیل بیان فرمائی۔ کہ مقدمہ میں تعریف اور موضوع کا جاننا کیوں ضروری ہے۔ دلیل کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے مقدمہ سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ لفظ کے بہت سارے احوال ہوتے ہیں۔ جو غیر متناہی ہوتے ہیں۔لیکن ان احوال کی ایک جماعت ایک جہت سے منضبط ہوتی ہے۔دوسری جماعت دوسری جہت سے منضبط اسی طرح تیسری جماعت تیسری جہت سے منضبط ہوتی ہے۔ اورلفظ کے احوال کا ایک طائفہ جوایک جہت سے منضبط ہووہ مستقل علم اورفن ہوتا ہے۔مثلاً لفظ مفرد کے اشتقاق اورتصریف کے جہت سے جومسائل منضبط ہیں وہ مستقل علم ہیں۔اوران کا نام صرف ہے۔اورلفظ کے اعراب کے اعتبار سے جومسائل منضبط ہیں وہ مستقل علم ہیں اوران کا نام علم نحو ہے۔پس جوبھی علم ہے۔وہ ایسے مسائل کثیرہ کا نام ہے جوایک خاص جہت سے منضبط ہوں۔

دلیل:۔ اب جوبھی کسی کثرت مضبوطہ کا طالب ہوگا۔(کسی علم کا طالب ہوگا)اس کے لیےضروری ہے کہ وہ ان مسائل کواسی جہت خاص سے جانے تا کہ اس کومسائل کےتصور بوجہ ما سے ان کی تصدیق حاصل ہوجائے اوراسی تصور کومعرفت اورتعریف کہتے ہیں۔اگر وہ مسائل کواسی جہت خاص سے نہیں جانے گا تو مسائل دوحال سے خالی نہیں ہوں گے۔(۱) غیرمتناہی ہونگے (۲) یا متناہی ہوں گے۔اگر غیرمتناہی ہوں گے تو ان کا تصور بھی نہیں ہو سکے گا۔ چہ جائیکہ تصدیق حاصل ہو جب تصدیق حاصل نہیں ہوگی تو علم ہی حاصل نہیں ہوگا۔کیونکہ علم نام ہےتصدیق کا۔اوراگر مسائل متناہی ہوں گےتو بہر حال مطلوب کا غیر مطلوب میں اختلاط ہوجائے گا۔تو کبھی مقصودکوحاصل کرے گااورکبھی غیرمقصودکوحاصل کرے گا۔اس لیے طالب کواس جہت خاص کے ساتھ ان مسائل کا جاننا ضروری ہے۔تا کہ وہ مسائل غیرمقصودہ سے مسائل مقصودہ کوممتاز کر سکے۔اورموضوع کوجاننا اس لیےضروری ہوتا ہے کہ تعریف کے ساتھ تو علم،طالب کے ہاں ممتاز ہوتا ہےاورموضوع کے ساتھ ایک علم دوسرے علم سے نفس الامر(خارج) میں ممتاز ہوتا ہے۔

تحسین تشوقت:۔ یہ شرح کی عبارت کا آٹھواں حصہ ہے۔اس عبارت میں شارحؒ نےمتن کی وضاحت کی ہے۔کہ ماتن نے لفظ''اصول الفقہ'' کی دوترکیبیں ذکر کی تھیں۔ان کی وضاحت فرمارہے ہیں۔فرمایا کہ جب تعریف کا جاننا ضروری ہے۔ کیونکہ تعریف سے علم طالب کے ہاں ممتاز ہوجاتا ہےتو طالب کوشوق پیدا ہوا کہ اس علم کی تعریف معلوم ہوحتیٰ کہ قریب تھا کہ سامع سوال کردے۔ماتن نے اس کوسوال سے چپ رکھنے کے لیےفرمایا''ھذا اصول الفقہ'' یہ اصول الفقہ ہے۔یا طالب علم کوسائل کے مرتبے میں اتارکرخود ماتن نے ہی اس کی طرف سےاپنی زبان سے سوال کیا ہے۔کہ''اصول الفقہ ماھی''پھراس کی تعریف میں شروع ہوگئے۔

تعریفِ اضافی و لقبی کا پس منظر

واصول الفقہ :۔ یہ شرح کی عبارت کا حصہ نہم ہے۔شارحؒ اصول فقہ کی دوتعریفوں کا پس منظر بیان کرتے ہیں کہ اصول الفقہ کی دوحیثیتیں ہیں۔(۱)لفظی (۲) معنوی۔لفظوں کے اعتبار سے یہ مرکب اضافی ہے۔لیکن معنوی حیثیت یہ ہے کہ مرکب اضافی سے منقول ہوکراس علم کا لقب ہو چکا ہے۔اب ہر حیثیت سے اس کی تعریف ہوگی۔منقول عنہ ہونے کے اعتبار سے تعریف اضافی ہوگی اورمنقول ہونے کے اعتبار سے تعریف لقبی ہوگی۔

علماء کے طریق کار کے اختلاف پر دلائل

قدم بعضہم :۔ یہ شرح کی عبارت کا حصہ دہم ہے۔غرض اس میں علماء کے طریق کار کے اختلاف پر دلائل ذکر کرنا ہے۔ بعض حضرات نے حد لقبی کومقدم کیا ہےاور مصنف نے حد اضافی کومقدم کیا ہے۔دونوں حضرات کی دو دو دلیلیں ہیں۔شارحؒ نے دونوں کی دلیلوں کو بیان کیا ہے۔

بعض کی دلیل اول:۔ کہ تعریف لقبی معنیٰ علمی کے اعتبار سے ہے۔اوراعلام میں مقصود معنیٰ علمی ہوتا ہے۔تومعنیٰ علمی یہ معنیٰ اضافی کے اعتبار سے مقصود ہوااور معنی اضافی غیر مقصوداور ضابطہ ہے کہ مقصود غیر مقصود پر مقدم ہوتا ہے۔اس لیے حد لقبی حداضافی پر مقدم ہونی چاہیے۔

دلیل ثانی:۔ اصول الفقہ حد لقبی کے اعتبار سے بمنزلہ مفرداور بسیط کے ہے۔اورتعریف اضافی کے اعتبار سے بمنزل مرکب کے ہے۔لفظ اصول اورفقہ سے۔اور بسیط مقدم ہوتا ہے مرکب سے اس لیے تعریف لقبی کومقدم ہونا چاہیے۔

مصنف رحمۃ اللہ کی دودلیلیں۔دلیل (۱):۔ تعریف اضافی منقول عنہ ہےاورتعریف لقبی منقول ہے۔اورمنقول عنہ مقدم ہوتا ہےمنقول سے اس لیے تعریف اضافی کومقدم کیا۔

دلیل (۲):۔ اگرلقبی کوتعریف اضافی پر مقدم کریں تو اس میں تکرار محض لازم آتا ہے۔وہ اس طرح کہ تعریف لقبی میں فقہ کی قید موجود ہے۔کیونکہ اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہے۔ھو العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقہ۔اورکامل تعریف وہ ہوتی ہے کہ تعریف سے اسی کے اجزاء کی معرفت بھی معلوم ہوجائے۔اور یہاں چونکہ فقہ جز ہے۔اس لیے اس کی تعریف کرنا پڑے گی۔ پھر حداضافی میں مضاف الیہ (فقہ) کے دوبارہ تعریف کرنی پڑے گی۔ ورنہ تعریف اضافی متحقق نہیں ہوگی۔ہاں اگرتعریف

اضافی کو مقدم کریں جیسا کہ مصنف نے کیا ہے تو فقہ کی تعریف معلوم ہو جائے گی اور حدلقبی میں دوبارہ اس کی تعریف کرنے کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی۔ اس طرح تکرار لازم نہیں آئے گا۔

کیا اصول الفقہ مذکر یا مؤنث ضمیر کا مرجع بن سکتا ہے؟

ولما كان اصول الفقه :۔ یہ شرح کی عبارت کا گیارہواں حصہ ہے۔ اس میں شارحؒ نے سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال :۔ ماتن کی عبارت میں تضاد ہے۔ وہ اس طرح کہ یہاں ماتن نے فرمایا ہے "فنعرفها اولا باعتبار الاضافة" یہاں لفظ اصول فقہ کی طرف مونث کی ضمیر لوٹائی ہے۔ اور آگے چل کر یعنی حدلقبی میں فرمایا ہے۔ "الآن نعرفه" وہاں لفظ اصول الفقہ کی طرف مذکر کی ضمیر لوٹائی ہے۔ تو دونوں عبارتوں میں تضاد ہے۔

جواب :۔ اصول الفقہ تعریف اضافی کے اعتبار سے کیونکہ جمع ہے اصل کی اور جمع غیر عاقل کی طرف ضمیر مؤنث کی لوٹائی جاتی ہے۔ اس لیے تعریف اضافی کے وقت ماتن نے فرمایا "فنعرفها" اور تعریف لقبی کے اعتبار سے اصول الفقہ مفرد ہے۔ اس لیے وہاں مذکر کی ضمیر ذکر کی ہے۔ فلا تضاد۔

واللقب علم يشعر :۔ یہ شرح کی عبارت کا بارہواں حصہ ہے۔ یہاں سے شارحؒ تعریف لقبی کی مناسبت سے لقب کی تعریف کر رہے ہیں۔

تمہید :۔ ہر وہ لفظ جو "اب" یا "ابن" کے ساتھ شروع کیا جائے اور مدح اور ذم پر اپنے اصل مفہوم کے اعتبار سے دلالت نہ کرے۔ اس کو کنیت کہتے ہیں۔ اور وہ لفظ جو اب اور ابن کے ساتھ شروع نہ کیا جائے۔ اور نہ ہی مدح و ذم پر دلالت کرے۔ تو اس کو علم کہتے ہیں۔ اور وہ لفظ جو ابن اور اب سے شروع نہ ہو لیکن اصل کے اعتبار سے مدح یا ذم پر دلالت کرے تو اسکو لقب کہتے ہیں اور یہاں اصول الفقہ لقب ہے اس فن کے لئے، اس لئے کہ یہ لفظ ابن اور اب سے شروع نہیں کیا گیا۔ اور مدح پر بھی دلالت کرتا ہے باقی رہی یہ بات کہ مدح پر کس طرح دلالت کر رہا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ اصول فقہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ یہ فقہ کیلئے مبنی اور بنیاد ہے اور فقہ سے نظام معاش چلتا ہے نیز فقہ ہی آخرت میں نجات کا ذریعہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مدح ہے۔

أَمَّا تَعْرِيفُهَا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَيَحْتَاجُ إِلَى تَعْرِيفِ الْمُضَافِ، وَهُوَ الْأُصُولُ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَهُوَ الْفِقْهُ ؛ لِأَنَّ تَعْرِيفَ الْمُرَكَّبِ يَحْتَاجُ إِلَى تَعْرِيفِ مُفْرَدَاتِهِ

الْغَيْرِ الْبَيِّنَةِ ضَرُورَةَ تَوَقُّفِ مَعْرِفَةِ الْكُلِّ عَلَى مَعْرِفَةِ أَجْزَائِهِ وَيَحْتَاجُ إلَى تَعْرِيفِ الْإِضَافَةِ أَيْضًا ؛ لِأَنَّهَا بِمَنْزِلَةِ الْجُزْءِ الصُّورِيِّ إلَّا أَنَّهُمْ لَمْ يَتَعَرَّضُوا لَهُ لِلْعِلْمِ بِأَنَّ مَعْنَى إضَافَةِ الْمُشْتَقِّ وَمَا فِي مَعْنَاهُ اخْتِصَاصُ الْمُضَافِ إلَيْهِ بِاعْتِبَارِ مَفْهُومِ الْمُضَافِ مَثَلًا دَلِيلُ الْمَسْأَلَةِ مَا يَخْتَصُّ بِهَا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ دَلِيلًا عَلَيْهَا فَأَصْلُ الْفِقْهِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ مُبْتَنًى عَلَيْهِ وَمُسْتَنِدٌ إلَيْهِ فَالْأُصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ ، وَهُوَ فِي اللُّغَةِ مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ الشَّيْءُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُبْتَنَى عَلَيْهِ وَبِهَذَا الْقَيْدِ خَرَجَ أَدِلَّةُ الْفِقْهِ مَثَلًا مِنْ حَيْثُ هِيَ تُبْتَنَى عَلَى عِلْمِ التَّوْحِيدِ فَإِنَّهَا بِهَذَا الِاعْتِبَارِ فُرُوعٌ لَا أُصُولٌ وَقَيْدُ الْحَيْثِيَّةِ لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَعْرِيفِ الْإِضَافِيَّاتِ إلَّا أَنَّهُ كَثِيرًا مَا يُحْذَفُ لِشُهْرَةِ أَمْرِهِ ، ثُمَّ نُقِلَ الْأَصْلُ فِي الْعُرْفِ إلَى مَعَانٍ أُخَرَ ، مِثْلُ الرَّاجِحِ وَالْقَاعِدَةِ الْكُلِّيَّةِ وَالدَّلِيلِ فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إلَى أَنَّ الْمُرَادَ هَاهُنَا الدَّلِيلُ وَأَشَارَ الْمُصَنِّفُ إلَى أَنَّ النَّقْلَ خِلَافُ الْأَصْلِ وَلَا ضَرُورَةَ فِي الْعُدُولِ إلَيْهِ ؛ لِأَنَّ الِابْتِنَاءَ كَمَا يَشْمَلُ الْحِسِّيَّ كَابْتِنَاءِ السَّقْفِ عَلَى الْجُدْرَانِ وَابْتِنَاءِ أَعَالِي الْجُدْرَانِ عَلَى أَسَاسِهِ وَأَغْصَانِ الشَّجَرَةِ عَلَى دَوْحَتِهِ كَذَلِكَ يَشْمَلُ الِابْتِنَاءَ الْعَقْلِيَّ كَابْتِنَاءِ الْحُكْمِ عَلَى دَلِيلِهِ فَهَهُنَا يُحْمَلُ عَلَى الْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ وَبِالْإِضَافَةِ إلَى الْفِقْهِ الَّذِي هُوَ مَعْنًى عَقْلِيٌّ يُعْلَمُ أَنَّ الِابْتِنَاءَ هَهُنَا عَقْلِيٌّ فَيَكُونُ أُصُولُ الْفِقْهِ مَا يُبْتَنَى هُوَ عَلَيْهِ وَيُسْتَنَدُ إلَيْهِ وَلَا مَعْنَى لِمُسْتَنَدِ الْعِلْمِ وَمُبْتَنَاهُ إلَّا دَلِيلُهُ وَبِهَذَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ إنَّ الْمَعْنَى الْعُرْفِيَّ أَعْنِي الدَّلِيلَ مُرَادٌ قَطْعًا فَأَيُّ حَاجَةٍ إلَى جَعْلِهِ بِالْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ الشَّامِلِ لِلْمَقْصُودِ وَغَيْرِهِ .فَإِنْ قُلْتَ : ابْتِنَاءُ الشَّيْءِ عَلَى الشَّيْءِ إضَافَةٌ بَيْنَهُمَا ، وَهُوَ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ قَطْعًا قُلْتُ: أَرَادَ بِالِابْتِنَاءِ الْحِسِّيِّ كَوْنَ الشَّيْئَيْنِ مَحْسُوسَيْنِ وَحِينَئِذٍ يَدْخُلُ فِيهِ مِثْلُ ابْتِنَاءِ السَّقْفِ عَلَى الْجِدَارِ وَابْتِنَاءِ الْمُشْتَقِّ عَلَى الْمُشْتَقِّ مِنْهُ كَالْفِعْلِ عَلَى [illegible]

أَرَادَ مَا هُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي الْعُرْفِ مِنْ أَنَّ ابْتِنَاءَ السَّقْفِ عَلَى الْجِدَارِ بِمَعْنَى كَوْنِهِ مَبْنِيًّا عَلَيْهِ وَمَوْضُوعًا فَوْقَهُ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحِسِّ وَحِينَئِذٍ يَخْرُجُ مِثْلُ ابْتِنَاءِ الْفِعْلِ عَلَى الْمَصْدَرِ مِنَ الْحِسِّيِّ وَلَا يَدْخُلُ فِي الْعَقْلِيِّ بِتَفْسِيرِهِ وَالْحَقُّ أَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلَى دَلِيلِهِ لَا يَصْلُحُ تَفْسِيرًا لِلِابْتِنَاءِ الْعَقْلِيِّ ، وَإِنَّمَا هُوَ مِثَالٌ لَهُ لِلْقَطْعِ بِأَنَّ ابْتِنَاءَ الْمَجَازِ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَالْأَحْكَامِ الْجُزْئِيَّةِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْكُلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولَاتِ عَلَى عِلَلِهَا وَالْأَفْعَالِ عَلَى الْمَصَادِرِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ ابْتِنَاءٌ عَقْلِيٌّ .

ترجمہ: قولہ اما تعریفہا الخ بہر حال اسکی تعریف اضافت کیساتھ پس محتاج ہوگی مضاف کی تعریف کرنے کی طرف اور وہ مول ہے اور مضاف الیہ کی تعریف کرنے کی طرف اور وہ فقہ ہے اسلیئے کہ مرکب کی تعریف محتاج ہوتی ہے اپنے مفردات غیر بینہ کی تعریف کی طرف بوجہ بدیہی ہونے کل کی معرفت کے موقوف ہونے کے اپنے اجزاء کی معرفت پر اور محتاج ہوگی اضافت کی تعریف کرنے کی طرف بھی اسلیئے کہ وہ بمنزلہ جزءِ صوری کے ہے مگر بے شک وہ نہیں در پے ہوئے اسکی طرف بوجہ معلوم ہونے اس کے کہ مشتق اور اسکے ہم معنی کی اضافت کا مطلب مضاف کا خاص ہونا ہے مضاف الیہ کے ساتھ مضاف کے مفہوم کے اعتبار سے مثلاً دلیل المسئلہ وہ ہے کہ مختص ہو اس کے ساتھ اس کے دلیل ہونے کے اعتبار سے اس پر۔ پس فقہ کی اصل وہ ہے کہ جو مختص ہو اس فقہ کے ساتھ اس حیثیت سے کہ بے شک مبنی ہو فقہ اس پر اور منسوب ہو اسکی طرف۔ پس اصول جمع ہے اصل کی اور وہ لغت میں وہ ہے کہ مبنی ہو اس پر کوئی شئ اس حیثیت سے کہ وہ مبنی ہے اس پر اور اس قید کے ساتھ نکل جائیں گی ادلۃ فقہ مثلاً اس حیثیت سے کہ وہ مبنی ہوں علم توحید پر پس وہ اس اعتبار کے ساتھ فرع ہیں نہ کہ اصول۔ اور حیثیت کی قید ضروری ہے اضافیات کی تعریف میں مگر بے شک کثرت سے اس کو حذف کیا جاتا ہے اس کے امر کی شہرت کی وجہ سے پھر نقل کیا گیا ہے اصل کو عرف میں دوسرے معانی کی طرف مثل راجح قاعدہ کلیہ اور دلیل پس چلے گئے ان میں سے بعض اس بات کی طرف کہ بیشک مراد اس کے ساتھ یہاں دلیل ہے اور اشارہ کیا مصنف نے اس بات کی طرف کہ بے شک نقل خلاف اصل ہے اور نہیں ہے کوئی ضرورت عدول کرنے میں اسکی طرف اس لئے کہ ابتناء جس طرح مشتمل ہوتی ہے حسی کو جیسے چھت کا مبنی ہونا دیواروں پر اور دیواروں کے اوپر والے حصوں کا مبنی ہونا اسکی بنیادوں پر اور درخت کی شاخوں کا اس کے تنے پر اسی طرح شامل ہوتا ہے ابتنائے عقلی کو جیسے حکم کا مبنی ہونا اس کی دلیل پر پس یہاں محمول کیا جائے گا معنی لغوی پر اور اضافت کرنے کے ساتھ اس کی فقہ کی طرف جو معنیٰ عقلی ہے معلوم ہو جاتا ہے کہ بے شک ابتناء یہاں عقلی ہے۔ پس اصول فقہ وہ ہے جس پر فقہ مبنی

ہواور منسوب ہو اسکی طرف اور نہیں ہے کوئی معنی کسی علم کے منسوب الیہ اور مبنی علیہ بننے کے لئے مگر اس کی دلیل، اور اسی کے ساتھ مندفع ہو جائے گا۔ وہ جو کہا جاتا ہے کہ بیشک معنی عرفی مراد لیتا ہوں میں دلیل کو مراد ہے قطعاً۔ پس کونسی حاجت ہے اس کے پھیرنے کی معنیٰ لغوی کی طرف جو شامل ہونے والا ہے مقصود کو اور اس کے غیر کو۔ پس اگر تو کہے کہ شی کا مبنی ہونا شی پر یہ اضافت ہے ان دونوں کے درمیان اور وہ امر عقلی ہے قطعاً۔ میں کہوں گا کہ مراد ابتناء حسی کے ساتھ دو چیزوں کا محسوس ہونا ہے اور اس وقت داخل ہوگا اس میں سقف کے مبنی ہونے کی مثل دیواروں پر اور مشتق کا مبنی ہونا مشتق منہ پر جیسے فعل کا ابتناء مصدر پر یا ارادہ کیا اس کا کہ جس کا اعتبار کیا گیا ہے عرف میں اس بات سے کہ بیشک چھت کا مبنی ہونا دیواروں پر اس معنیٰ کے ساتھ کہ وہ مبنی ہے اس پر اور اسکے اوپر رکھی ہوئی ہے ان اشیاء میں سے ہے جنکا ادراک کیا جاتا ہے حس کے ساتھ اور اس وقت نکل جائے گا فعل کے مبنی ہونے کی مثل مصدر پر حسی سے اور نہیں داخل ہوگا عقلی میں اسکی (ماتن) تفسیر کے مطابق اور حق بات یہ ہے کہ حکم کا مرتب ہونا اسکی دلیل پر نہیں صلاحیت رکھتا ابتناء عقلی کی تفسیر کی اور سوائے اسکے نہیں ہے وہ مگر ایک مثال ہے اس کے لیئے بوجہ یقینی ہونے اس بات کے کہ مجاز عقلی کا مبنی ہونا حقیقت پر اور احکام جزئیہ کا مبنی ہونا قواعد کلیہ پر اور معلولات کا مبنی ہونا انکی علل پر اور افعال کا مبنی ہونا مصادر پر اور جو انکے مشابہ ہیں یہ سب ابتناء عقلی ہیں۔

مرکبات کی تعریف کیلئے اس کے مفردات غیر بینہ کی تعریف ضروری ہے

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة:۔ یہ شرح کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ یہاں سے ماتن کے دعویٰ کی دلیل بیان کرنا ہے ماتن نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ تعریف اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ کا جاننا ضروری ہے دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ مرکب ہے اور ضابطہ ہے کہ مرکب کی تعریف کیلئے اس کے مفردات غیر مبینہ کی تعریف ضروری ہوتی ہے تو چونکہ اصول فقہ مرکب ہے اور اصول اور فقہ اس کے مفردات غیر مبینہ ہیں اس لئے انکی تعریف ضروری ہوگی یعنی جس طرح کل کی معرفت موقوف ہے اجزا کی معرفت پر اسی طرح مرکب کی تعریف موقوف ہے مفردات کی معرفت پر۔

ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضاً:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے یہاں سے سوال مقدر کا جواب دیا ہے

سوال:۔ آپ نے فرمایا کہ مرکب اضافی کی معرفت اسکے مفردات غیر مبینہ کی معرفت پر موقوف ہے اور مرکب اضافی کے مفردات اور اجزاء میں جس طرح مضاف مضاف الیہ داخل ہیں اسی طرح اضافت بھی داخل ہے کیونکہ صورۃ یہ بھی مرکب کا جزو ہے اور غیر مبینہ ہے لہذا اسکی بھی تعریف کرنی چاہیے تھی حالانکہ اسکی تعریف نہیں کی اسکی کیا وجہ ہے

جواب:۔ اضافت کی تعریف مشہور تھی اسلئے اس کو ذکر نہیں کیا مشہور اس طرح تھی کہ مشتق اور معنیٰ مشتق کی اضافت کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اپنے مفہوم کے اعتبار سے خاص ہو مضاف الیہ کیساتھ مثلاً دلیل المسئلہ میں دلیل مضاف ہے اور المسئلہ مضاف الیہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل اس مسئلہ کے ساتھ مختص ہے اس اعتبار سے کہ وہ اس مسئلہ کی دلیل ہے اب اصول فقہ کا معنیٰ ہوگا کہ ایسی چیزیں جو فقہ کے ساتھ مبنی علیہ ہونے کی حیثیت سے اور منسوب الیہ ہونے کی حیثیت سے مختص ہوں۔

اضافت کے جزوصوری ہونے کا مطلب

سوال(۱):۔ یہاں سے شارحؒ نے اضافت کو بمنزلہ جزءصوری کے کہا مطلقا جزءصوری کیوں نہیں کہا؟

جواب(۱):۔ جزءصوری اجسام میں پایا جاتا ہے(وہ نظر آتا ہے)اور مرکب اضافی اجسام کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے بمنزل جزءصوری کے کہا۔

جواب(۲):۔ پہلا جواب درست نہیں ہے کیونکہ جزءصوری کا مطلب یہ نہیں کہ وہ نظر بھی آئے بلکہ جزءصوری وہ ہے جس کیوجہ سے شئی کا قوام ہو اور مرکب اضافی بھی اضافت کی وجہ سے قائم ہے باقی بمنزل جزءصوری کے اس لئے کہا کہ لفظوں میں اضافت نظر نہیں آتی اس میں خفا ہے اور مصنفین کی عادت ہے جس چیز میں خفا ہو اسکو بمنزل سے تعبیر کرتے ہیں ورنہ یہ حقیقت میں جزءصوری ہے۔

(۲):۔ یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ اضافت کی تعریف بدیہی ہے تو پھر شارحؒ نے اسکی تعریف کیوں کی؟

جواب لیئے کہ بعض چیزوں میں بدیہی ہونے کے باوجود خفا ہوتا ہے اور بدیہی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسکی تعریف ہی جائز نہیں بلکہ ۔ یہ ہے کہ اسکی تعریف کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اصل کا لغوی اور عرفی معنیٰ اور ان کے نظائر

فالاصول جمع اصل:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔ یہاں سے شارحؒ نے اصول کا لغوی اور عرفی معنیٰ بیان کیا ہے۔

لغوی معنیٰ:۔ مایبتنی علیہ غیرہ من حیث انہ یبتنی علیہ یعنی اصل وہ چیز ہے کہ جس پر غیر کی بنیاد ہو اس حیثیت سے کہ وہ غیر کیلئے مبنی علیہ اور بنیاد ہو۔

عرف:۔ کے اعتبار سے کئی معانی ہیں مثلاً راجح دلیل مقیس علیہ قاعدہ کلیہ وغیرہ۔

دلیل والے معنی کی نظیر:۔ جیسے والاصل فیہ القرآن والحدیث یعنی دلیل اسمیں قرآن حدیث ہے قاعدہ کلیہ کی نظیر جیسے کل فاعل مرفوع اصل من اصول النحو یعنی کل فاعل مرفوع یہ نحو کے قواعد میں سے ایک قاعدہ کلیہ ہے

وبھذا القید:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض سوال مقدر کا جواب ہے

سوال:۔ آپ نے تعریف میں حیثیت کی قید کیوں لگائی ہے

جواب:۔ اگر ہم حیثیت کی قید نہ لگائیں تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی وہ اسطرح کہ اصول فقہ (دلائل اربعہ) میں دو حیثیتیں ہیں (۱) دلائل اربعہ احکام جزئیہ کیلئے مبنی علیہ اور بنیاد ہیں اس حیثیت سے کہ یہ اصول ہیں (۲) دلائل اربعہ خود مبنی ہیں علم کلام پر اس حیثیت سے یہ فرع ہیں نہ کہ اصول۔ اب اگر حیثیت کی قید نہ لگاتے اور یوں کہتے الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ تو یہ تعریف دلائل اربعہ پر مطلقاً صادق آتی حالانکہ ایک حیثیت سے وہ اصول نہیں بلکہ فروع ہیں۔

تعریفات میں شہرت کی بنا پر حیثیت کی قید حذف کر دی جاتی ہے

الا انہ کثیراً ما یحذف:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے غرض سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ اگر تعریف میں حیثیت کی قید ضروری تھی تو ماتن نے ذکر کیوں نہیں کی؟

جواب:۔ اصول کی تعریف اضافیات کی تعریف کے قبیل میں سے ہے اور ان میں حیثیت کی قید ضروری ہوتی ہے لیکن چونکہ یہ بات مشہور ہے اس لئے شہرت کی وجہ سے حیثیت کی قید حذف کر دی جاتی ہے تو ماتن نے بھی شہرت کی وجہ سے ذکر نہیں کی۔

اصول کی مراد میں اصولیین کا اختلاف

فذھب بعضھم:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے غرض ایک اختلاف کو ذکر کرنا ہے اصول فقہ میں اصول سے لغوی معنی مراد ہے یا عرفی اس میں صاحب توضیح" اور بعض علماء کا اختلاف ہے۔

صاحب توضیح" کے ہاں لغوی معنی مراد ہے اور **بعض حضرات** کے نزدیک عرفی معنی (دلیل) مراد ہے تو صاحب توضیح کے نزدیک اصول فقہ کا معنی ہوگا فقہ کا مبنی علیہ اور بعض کے نزدیک معنی ہوگا فقہ کے دلائل۔

بعض کی دلیل:۔ یہ ہے کہ اگر لغوی معنی مراد لیا جائے تو لغوی معنی ابتناء ہے اور یہ ابتناء حسی اور عقلی دونوں کو شامل ہے اور

اس سے مقصود ابتناء عقلی ہے تو یہ معنی مقصود کو بھی شامل ہے اور غیر مقصود کو بھی۔ اگر عرفی معنی (دلیل) مراد لیں تو یہ مقصود ہی پر صادق آتا ہے کیونکہ اصول فقہ ایسا علم ہے جس میں دلائل سے ہی بحث ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ معنی مراد لینا چاہیئے جو مقصود ہی پر دال ہو اور وہ معنی عرفی ہے۔

دلیل صاحب توضیح:۔ شارحؒ صاحب توضیح کی تائید میں یہ دلیل دیتے ہیں کہ لغوی معنی حقیقت ہے اور عرفی معنی مجاز ہے اور مجازی معنی ضرورت کی وجہ سے مراد لیا جاتا ہے جب حقیقی معنی متعذر ہو اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ حقیقی معنی متعذر نہیں ہے اس لیئے کہ لغوی معنی (حقیقی معنی) جس پر غیر کی بنا ہو یہ ابتناء ہے اور اسکی دو قسمیں ہیں (۱) ابتناء حسی جیسے چھت کا ابتناء جدران (دیواروں) پر اور عالی جدار (دیوار کے اوپر والا حصہ) کی بناء اساس پر اور درخت کی ٹہنیوں کی بناء تنے پر (۲) ابتناء عقلی جیسے احکام کی بناء دلائل پر معلول کی بنا علت پر افعال کی بناء مصادر پر احکام جزئیہ کی بناء قواعد کلیہ پر اور مجاز کی بنا حقیقت پر۔ اب ابتناء ان دونوں قسموں کو شامل ہے لیکن یہاں مراد ابتناء عقلی ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ یہاں اصل کی اضافت ہو رہی ہے فقہ کی طرف اور فقہ ایک امر عقلی ہے کیونکہ یہ علم کا نام ہے اور علم امر محسوس نہیں پس معنی عقلی کی طرف اضافت کا ہونا یہ قرینہ ہے اس بات پر کہ یہاں مراد ابتناء عقلی ہے لہذا مقصود بھی حاصل ہو گیا اور معنی حقیقی بھی حاصل ہو گیا بخلاف بعض علماء کی رائے کے کہ اس صورۃ میں مقصود تو حاصل ہو گا لیکن معنی حقیقی حاصل نہ ہو گا بلکہ بغیر ضرورت کے مجاز کا ارتکاب لازم آتا ہے

وبهذا يندفع الخ:۔ یہ عبارت کا ساتواں حصہ ہے غرض سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ اگر عرفی معنی مراد لیں تو صرف مقصود پر دلالت کرتا ہے اور اگر لغوی معنی مراد لیں تو مقصود اور غیر مقصود (دونوں) پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ابتناء حسی مقصود نہیں ہے صرف ابتناء عقلی مقصود ہے اس لیے عرفی معنی قطعی طور پر مراد ہونا چاہیے؟

جواب:۔ ٹھیک ہے لغت کے اعتبار سے اصول کی تعریف دونوں کو شامل ہے لیکن جب فقہ کی طرف اسکی نسبت کریں گے تو صرف ابتناء عقلی مراد ہوگا کیونکہ فقہ ایک علم ہے اور علم کا مبنی علیہ دلیل ہی ہوتی ہے۔

ابتناء مقولہ اضافت سے ہے

فان قلت:۔ یہ شرح کی عبارت کا آٹھواں حصہ ہے اس میں شارحؒ نے ایک سوال ذکر کے اسکا جواب دیا ہے آپ نے کہا **الاصل مايبتنى عليه غيره** یعنی اصل ابتناء کا نام ہے اور ابتناء مقولہ اضافت کی قبیل سے ہے اور اضافت کا مطلب ہے نسبت بین الشیئین اور نسبت صرف عقلی ہی ہوتی ہے حسی نہیں ہوتی تو ابتناء کو حسی اور عقلی کی طرف تقسیم کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

قلت الجواب الاول:۔ ابتناء کی یہ تعریف نہیں جو آپ کہہ رہے ہیں کہ نسبت بین الشیئین کا نام ہے بلکہ ابتناء کی تعریف طرفین کے اعتبار سے ہے اگر طرفین یعنی مبنیٰ اور مبنیٰ علیہ دونوں محسوس ہوں جیسے چھت کا ابتناء دیواروں پر تو یہ ابتناء حسی ہے اور اگر طرفین غیر محسوس ہوں تو ابتناء عقلی ہے جیسے ترتب الحکم علی دلیلہ پس ابتناء کی تقسیم درست ہے۔

الجواب الثانی:۔ ابتناء کا عرفی معنی مراد ہے یعنی مبنیٰ کا مبنیٰ علیہ کے اوپر رکھا ہوا ہونا اور کبھی یہ رکھا ہوا نظر آتا ہے اور کبھی نہیں پہلے اعتبار سے حسی ہے اور دوسرے اعتبار سے عقلی ہے۔

وحینئذ یخرج مثل ابتناء الفعل:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے غرض شارحؒ ایک سوال ذکر کر کے والحق سے اسکا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ پہلا جواب کمزور ہے کیونکہ اس میں یہ مذکور ہے کہ اگر طرفین دونوں محسوس ہوں تو یہ ابتناء حسی ہے اب فعل مشتق ہے مصدر سے جیسے ضَرَبَ ضَرْبًا سے مشتق ہے اگر یہ بولیں تو کان سنتے ہیں اور کان حواس ظاہرہ میں سے ہیں تو ابتناء المشتق علی المشتق منہ ابتناء حسی میں داخل ہو جائیگی حالانکہ یہ ابتناء عقلی ہے حسی نہیں ہے اور دوسرے جواب کے ذریعے ابتناء الفعل علی المصدر ابتناء حسی سے نکل جاتا ہے کیونکہ فعل کا مصدر پر رکھا ہوا ہونا محسوس نہیں ہوتا لیکن عقلی میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ مصنف کے نزدیک ابتناء عقلی کی تعریف ترتب الحکم علی دلیلہ ہے۔

جواب:۔ ماتن کا قول ترتب الحکم علی دلیلہ ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ہے بلکہ ایک مثال ہے لہذا ترتب المشتق علی المشتق منہ ابتناء عقلی میں سے ہے باقی ابتناء عقلی کی تعریف یہ ہے ترتب الشئی علی الشئی بحسب العقل یعنی ایک شئی کا ترتب ہو دوسری شئے پر عقل کے اعتبار سے اور یہ عام ہے اس میں حکم کا ترتب دلیل پر بھی داخل ہوگا اور افعال کا ترتب مصادر پر بھی داخل ہوگا۔

قَوْلُهُ (وَاعْلَمْ أَنَّ التَّعْرِيفَ إِمَّا حَقِيقِيٌّ) الْمَاهِيَّةُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا تَحَقُّقٌ وَثُبُوتٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ اعْتِبَارِ الْعَقْلِ أَوْ لَا الْأُولَى الْمَاهِيَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ أَيْ الثَّابِتَةُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَلَا بُدَّ فِيهَا مِنْ احْتِيَاجِ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ إِلَى الْبَعْضِ إِذَا كَانَتْ مُرَكَّبَةً وَالثَّانِيَةُ الْمَاهِيَّةُ الِاعْتِبَارِيَّةُ أَيْ الْكَائِنَةُ بِحَسَبِ اعْتِبَارِ الْعَقْلِ كَمَا إِذَا اعْتَبَرَ الْوَاضِعُ عِدَّةَ أُمُورٍ فَوَضَعَ بِإِزَائِهَا اسْمًا مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجِ الْأُمُورِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ كَالْأَصْلِ الْمَوْضُوعِ بِإِزَاءِ الشَّيْءِ وَوَصْفِ ابْتِنَاءِ الْغَيْرِ عَلَيْهِ وَالْفِقْهِ الْمَوْضُوعِ بِإِزَاءِ

لِمَسَائِلِ الْمَخْصُوصَةِ وَالْجِنْسِ الْمَوْضُوعِ بِإِزَاءِ الْكُلِّيِّ الْمَقُولِ عَلَى الْكَثْرَةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْحَقِيقَةِ وَالنَّوْعِ الْمَوْضُوعِ بِإِزَاءِ الْكُلِّيِّ الْمَقُولِ عَلَى الْكَثْرَةِ الْمُتَّفِقَةِ الْحَقِيقَةِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَالتَّمْثِيلُ بِالْمُرَكَّبَةِ مِنْ عِدَّةِ أُمُورٍ لَا يُنَافِي كَوْنَ بَعْضِ الْمَاهِيَّاتِ الِاعْتِبَارِيَّةِ بَسَائِطَ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ أَنَّهَا إِنَّمَا يُقَالُ لَهَا الْأُمُورُ الِاعْتِبَارِيَّةُ لَا الْمَاهِيَّاتُ الِاعْتِبَارِيَّةُ إِذَا تُمُهِّدَ هَذَا فَنَقُولُ مَا يَتَعَقَّلُهُ الْوَاضِعُ لِيَضَعَ بِإِزَائِهِ اسْمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ مَاهِيَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ أَوْ لَا وَعَلَى الْأَوَّلِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَقَّلُهُ نَفْسَ حَقِيقَةِ ذَلِكَ الشَّيْءِ أَوْ وُجُوهًا وَاعْتِبَارَاتٍ مِنْهُ فَتَعْرِيفُ الْمَاهِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ لِمُسَمَّى الِاسْمِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مَاهِيَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ تَعْرِيفٌ حَقِيقِيٌّ يُفِيدُ تَصَوُّرَ الْمَاهِيَّةِ فِي الذِّهْنِ بِالذَّاتِيَّاتِ كُلِّهَا أَوْ بَعْضِهَا أَوْ بِالْعَرَضِيَّاتِ أَوْ بِالْمُرَكَّبِ مِنْهُمَا وَتَعْرِيفُ مَفْهُومِ الِاسْمِ وَمَا تَعَقَّلَهُ الْوَاضِعُ فَوَضَعَ الِاسْمَ بِإِزَائِهِ تَعْرِيفٌ اسْمِيٌّ يُفِيدُ تَبْيِينَ مَا وُضِعَ الِاسْمُ بِإِزَائِهِ بِلَفْظٍ أَشْهَرَ كَقَوْلِنَا الْغَضَنْفَرُ الْأَسَدُ أَوْ بِلَفْظٍ يَشْتَمِلُ عَلَى تَفْصِيلِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الِاسْمُ إِجْمَالًا كَقَوْلِنَا الْأَصْلُ مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ فَتَعْرِيفُ الْمَعْدُومَاتِ لَا يَكُونُ إِلَّا اسْمِيًّا، إِذْ لَا حَقَائِقَ لَهَا، بَلْ مَفْهُومَاتٌ وَتَعْرِيفُ الْمَوْجُودَاتِ قَدْ يَكُونُ اسْمِيًّا وَقَدْ يَكُونُ حَقِيقِيًّا، إِذْ لَهَا مَفْهُومَاتٌ وَحَقَائِقُ.

ترجمہ: بہر حال ماہیت یا تو ان دونوں کیلئے تحقق اور ثبوت ہوگا قطع نظر عقل کے اعتبار کرنے کے یا نہیں پہلی قسم ماہیت حقیقیہ ہے یعنی جو ثابت ہے نفس الامر میں اور ضروری ہے اس میں بعض اجزاء کا محتاج ہونا بعض کی طرف جب کہ ہو مرکبہ اور ثانی ماہیت اعتباریہ ہے یعنی وہ جو ہونے والی ہے عقل کے اعتبار کرنے سے جیسا کہ جب اعتبار کرلے واضع چند امور کا پس وضع کرے انکے مقابلے میں ایک نام بغیر امور کے محتاج ہونے کے ان میں سے بعض کے بعض کی طرف جیسے اصل وہ ہے کہ جسکو وضع کیا گیا ہے کسی شئی کے مقابلے میں ابتناء الغیر علیہ کی وصف کیساتھ، اور جیسے فقہ وہ کہ وضع کیا گیا ہے مسائل مخصوصہ کے مقابلہ میں اور جیسے جنس وہ کہ جسے وضع کیا گیا ہو اس کلی کے مقابلے میں جو محمول ہوتی ہے مختلف الحقائق کثیر افراد پر اور جیسے نوع وہ کہ جسے وضع کیا گیا ہو اس کلی کے مقابلے میں جو کلی محمول ہوتی ہے متفق الحقائق کثیر افراد پر ماہو کے جواب میں اور مثال بیان

کرنا چند امور سے مرکب ماہیت کے ساتھ منافی نہیں ہے بعض ماہیات اعتباریہ کے بسیط ہونے کے علاوہ ازیں بیشک حق یہ ہے کہ سوائے اس کے نہیں کہ قول کیا جاتا ہے اس کے لئے (ماہیات اعتباریہ بسیطہ) امور اعتباریہ کا نہ کہ ماہیات اعتباریہ کا۔ جب یہ تمہید باندھ لی گئی تو پس ہم کہتے ہیں کہ وہ شے جس کا تعقل کرتا ہے واضع تا کہ وضع کرے اس (متعقل) کے مقابلے میں ایک نام یا تو ہوگی اس (متعقَّل) کے لیئے ماہیت حقیقیہ یا نہیں ہوگی پہلی صورت پر یا تو ہوگا اس (واضع) کا متعقَّل اس شے کی نفس حقیقت یا اس شے کے وجوہ واعتبارات پس ماہیت حقیقیہ کی تعریف اسم کے مسمی کے لیئے اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت حقیقیہ ہے تعریف حقیقی ہے فائدہ دیتی ہے وہ (تعریف حقیقی) ذہن میں ماہیت کی تصویر کا تمام ذاتیات کے ساتھ یا عرضیات کے ساتھ یا ان دونوں (ذاتیات۔عرضیات) سے مرکب ہونے کے ساتھ اور تعریف اسم کے مفہوم کی اور جس کا واضع نے تعقل کیا ہے پس وضع کیا نام کو اس (متعقَّل) کے مقابلے میں تعریف اسمی ہے فائدہ دیتی ہے وہ (تعریف اسمی) اس چیز کی وضاحت کا جس کے مقابلہ میں نام وضع کیا گیا ہے لفظ مشہور کیساتھ جیسے ہمارا کہنا غضنفر اسد ہے یا ایسے لفظ کیساتھ جو مشتمل ہو اس چیز کی تفصیل پر جس پر اسم اجمالاً دلالت کر رہا ہو جیسے ہمارا قول اصل وہ ہے جس پر غیر کی بنیاد رکھی جائے پس معدومات کی تعریف نہیں ہوگی مگر اسمی کیونکہ نہیں ہوتے حقائق اس کے لیئے بلکہ اس کے مفہومات ہوتے ہیں اور تعریف موجودات کی کبھی اسمی ہوتی ہے اور کبھی حقیقی اس لئے کہ ان کے حقائق اور مفہومات ہیں۔

ماہیت حقیقیہ اور ماہیت اعتباریہ میں فرق

تشریح: واعلم قولہ ان التعریف:۔ یہ شرح کا پہلا حصہ ہے غرض ایک تمہید کو بیان کرنا ہے جس میں ماہیت حقیقیہ اور ماہیت اعتباریہ کی تعریف اور ان کے درمیان فرق بیان کرنا ہے کہ ماہیت دو حال سے خالی نہیں اس کا تحقق اور ثبوت قطع نظر معتبر کے اعتبار اور فارض کے فرض کرنے کے ہوگا یا نہیں اول ماہیت حقیقیہ اور ثانی ماہیت اعتباریہ ہے

فرق:۔ ماہیت حقیقیہ اور اعتباریہ دونوں کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ (۲) مرکبہ۔

بسیطہ:۔ وہ ہے جس کے لیے جزنہ ہو اور **مرکبہ:۔** وہ ہے جسکے لیے اجزاء ہوں اور اسکی خصوصیت یہ ہے کہ اگر ماہیت مرکبہ ہو تو اس کے بعض اجزاء کا بعض اجزاء کیطرف احتیاج لازم ہوگا جیسے انسان کی ماہیت حیوان ناطق تو حیوان جنس ہونے میں ناطق کا محتاج ہے اور ناطق فصل ہونے میں حیوان کا محتاج ہے اگر احتیاج نہ ہو تو یہ ایسا ہوگا جیسے درخت کے ساتھ پتھر رکھ دیا جائے کہ ان میں کوئی ربط پیدا نہ ہوگا اور حقیقت واحدہ متحقق نہ ہوگی۔لیکن یہ احتیاج صرف ماہیت حقیقیہ مرکبہ میں ضروری ہے ماہیت اعتباریہ مرکبہ میں احتیاج کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ اس میں واضع چند امور منتخب کرتا ہے اور ان کے مقابلہ میں کوئی

اسم وضع کر دیتا ہے۔

سوال:۔ آپ نے فرمایا کہ ماہیت حقیقیہ وہ ہے جس کا خارج میں تحقق اور ثبوت ہو بغیر کسی معتبر کے اعتبار کرنے کے اور بغیر کسی فرض کرنے والے کے فرض کرنے کے سوال یہ ہے کہ ماہیات جتنی بھی ہیں وہ معقولات ثانیہ کے قبیل سے ہیں اور معقولات ثانیہ جتنی بھی ہیں خارج میں معدوم ہیں خارج میں انکا مفہوم نہیں پایا جاتا ہاں ان کے افراد زید عمر و وغیرہ موجود ہیں تو آپ نے کیسے کہا کہ خارج میں تحقق ہوگا۔

جواب:۔ ماہیت سے مراد نفس مفہوم نہیں بلکہ وہ افراد ہیں جن پر یہ مفہوم صادق آتا ہے جیسے زید عمر و وغیرہ اور وہ خارج میں موجود ہیں۔

سوال:۔ آپ نے کہا کہ اگر ماہیت حقیقیہ مرکبہ ہو تو بعض اجزاء کا بعض اجزاء کی طرف احتیاج ضروری ہوتا ہے یہ کوئی اصطلاح نہیں ہے بلکہ اصطلاح یہ ہے کہ ماہیت کا اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوتا ہے یعنی جو ضروری ہے ماتن نے اسکو بیان نہیں کیا اور جو شرط لگائی جاتی ہے وہ اصطلاح کیخلاف ہے۔

جواب:۔ جس طرح بعض کتابوں میں یہ شرط ہے کہ ماہیت کا اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوتا ہے اسی طرح ہماری اصطلاح یہ ہے کہ بعض اجزاء کا بعض کیطرف محتاج ہونا ضروری ہے۔

کالاصل الموضوع:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض علامہ تفتازانی (شارح) یہاں سے ماہیت اعتباریہ کی چند مثالوں کی وضاحت فرمانا ہے جو ماتن نے ذکر کی تھیں۔

کیا ماہیت اعتباریہ صرف مرکب ہوتی ہے

والتمثیل بالمرکبہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے

سوال:۔ ماتن کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہیات اعتباریہ صرف مرکب ہی ہوتی ہیں، بسیطہ نہیں ہوتیں۔ حالانکہ ماہیات اعتباریہ بسیطہ بھی ہوتی ہیں۔ ماتن کی کلام سے کیسے معلوم ہوتا ہے؟ وہ اس طرح کہ انہوں نے ماہیات اعتباریہ کی جتنی بھی مثالیں دی ہیں وہ سب مرکبہ ہیں بسیطہ ایک بھی نہیں۔

جواب (ا):۔ ماہیات اعتباریہ کی مثالیں مرکبہ سے دینے سے لازم نہیں آتا کہ بسیطہ نہ ہوں کیونکہ مصنف نے مثال

ماہیات اعتباریہ کے مرکب ہونے کی دی ہے اس سے ماہیات بسیطہ کے مرکب ہونے کی نفی نہیں ہوگی۔

جواب (۲):۔ ماہیات اعتباریہ بسیطہ ہوتی ہی نہیں مرکبہ ہی ہوتی ہیں باقی بظاہر جو بسیطہ نظر آتی ہیں ان کو اصطلاح میں ماہیات اعتباریہ نہیں کہا جاتا بلکہ امور اعتباریہ کہا جاتا ہے اور یہاں بحث ماہیات میں چل رہی ہے۔

تعریف حقیقی اور تعریف اسمی کے درمیان فرق

اذ تمہد ھذا فنقول:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔غرض تفتازانی یہاں سے تعریف اسمی اور تعریف حقیقی کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔وضاحت یہ ہے کہ واضع جب کسی شی کا کوئی نام وضع کرنا چاہتا ہے تو پہلے اس شی کا تصور وتعقل کرتا ہے۔پھر یہ متصور ومتعقل دو حال سے خالی نہیں واضع کا متعقل اس شی کی نفس حقیقت ہوگی یا دوسری چیز ہوگی۔اب اگر واضع کے متعقَّل (مسمی اسم) کی ماہیت حقیقیہ کی تعریف اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت حقیقیہ ہے یہ تعریف تعریف حقیقی ہوگی اور اگر اسم کے مفہوم کی تعریف کی جائے بایں طور کہ اس کی وضاحت مقصود ہو یا اس چیز کی تعریف ایسی ہو جس کو واضع نے متصور کیا ہے قطع نظر اس کے کہ اس کے لئے نفس الامر میں حقیقت وماہیت بھی ہے ان دونوں صورتوں میں اس تعریف کو تعریف اسمی کہیں گے۔

یفید تصویر الماھیۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔یہاں سے شارحؒ نے تعریف حقیقی اور تعریف اسمی کا فائدہ بیان کیا ہے اس سے پہلے ایک مقدمہ جان لیں۔

مقدمہ:۔ شئ کی ذاتیات سے مراد شئ کی جنس اور فصل ہوتی ہے اور عرضیات سے مراد جنس اور خاصہ ہوتے ہیں۔اور تعریف حقیقی کبھی ذاتیات سے ہوتی ہے اور کبھی عرضیات سے ہوتی ہے اور کبھی دونوں سے مرکب ہوتی ہے۔اگر تعریف ذاتیات کے ذریعے سے ہو تو دو صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) تعریف جنس قریب اور فصل قریب سے ہو۔جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔یہ حد تام ہے۔

(۲) تعریف جنس بعید اور فصل قریب سے ہو یا فصل قریب سے ہو تو تعریف حد ناقص کہلائے گی جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق سے یا صرف ناطق سے۔

اور اگر عرضیات سے تعریف ہو تو دو صورتیں بنتی ہیں۔(۱) اگر تعریف جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو تو رسم تام ہے۔

(۲) اور اگر تعریف صرف خاصہ سے ہو تو رسم ناقص ہے۔اور یہ تمام تعریفیں حقیقی ہیں۔ان کا فائدہ یہ ہے کہ ان سے شی کی

ماہیت کا تصور حاصل ہوتا ہے۔

فائدہ:۔ تعریف اسمی کا فائدہ یہ ہے کہ تعریف اسمی دو چیزوں کا فائدہ دیتی ہے(۱) مسمی کی مشہور لفظ کے ساتھ وضاحت کر دیتی ہے جیسے الغضنفر الاسد یہاں اسد نے غضنفر کی وضاحت کی ہے (۲) مجمل کی تفصیل کر دیتی ہے مثلاً الاصل میں معنی ہے لیکن مجمل ہے جب اس کی تعریف کی گئی ماینبنی علیہ غیرہ کیساتھ اس کا اجمال دور ہو کر تفصیل ہوگئی

تعریفات المعدومات:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔ ماقبل میں تعریف حقیقی اور تعریف اسمی میں فرق بیان کیا گیا ہے یہاں سے اس پر تفریع متفرع کی گئی ہے کہ تعریف معدومات کی ہوگی یا موجودات کی ہوگی معدومات کی تعریف ہمیشہ اسمی ہی ہوگی حقیقی نہیں ہوگی کیونکہ معدومات کے حقائق بالکل ہوتے ہی نہیں اور موجودات کی تعریف کبھی اسمی ہوتی ہے اور کبھی حقیقی۔ کیونکہ موجودات کے لیے حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات بھی۔

فَإِنْ قُلْتَ ظَاهِرُ عِبَارَتِهِ مُشْعِرٌ بِأَنَّ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَّاتِ الْحَقِيقِيَّةِ حَقِيقِيٌّ أَلْبَتَّةَ كَمَا أَنَّ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَّاتِ الِاعْتِبَارِيَّةِ اسْمِيٌّ أَلْبَتَّةَ قُلْتُ :فِي الْعُدُولِ عَنْ ظَاهِرِ الْعِبَارَةِ سَعَةٌ إِلَّا أَنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ قَدْ تُؤْخَذُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا حَقِيقَةُ مُسَمَّى الِاسْمِ وَمَاهِيَّته الثَّابِتَةُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَتَعْرِيفُهَا بِهَذَا الِاعْتِبَارِ حَقِيقِيٌّ أَلْبَتَّةَ ؛ لِأَنَّهُ جَوَابٌ لِ "مَا "الَّتِي لِطَلَبِ الْحَقِيقَةِ وَهِيَ مُتَأَخِّرَةٌ عَنْ "هَلْ "الْبَسِيطَةِ الطَّالِبَةِ لِوُجُودِ الشَّيْءِ الْمُتَأَخِّرَةِ عَنْ "مَا "الَّتِي لِطَلَبِ تَفْسِيرِ الِاسْمِ وَبَيَانِ مَفْهُومِهِ وَقَدْ تُؤْخَذُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مَفْهُومُ الِاسْمِ وَمُتَعَقَّلُ الْوَاضِعِ عِنْدَ وَضْعِ الِاسْمِ وَتَعْرِيفُهَا بِهَذَا الِاعْتِبَارِ اسْمِيٌّ أَلْبَتَّةَ ؛ لِأَنَّهُ جَوَابٌ عَنْ "مَا "الَّتِي لِطَلَبِ مَفْهُومِ الِاسْمِ وَمُتَعَقَّلِ الْوَاضِعِ فَهَذَا التَّعْرِيفُ قَدْ يَكُونُ نَفْسَ حَقِيقَةِ ذَلِكَ الشَّيْءِ بِأَنْ يَكُونَ مُتَعَقَّلُ الْوَاضِعِ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ وَقَدْ يَكُونُ غَيْرَهَا وَلِهَذَا صَرَّحُوا بِأَنَّهُ قَدْ يَتَّحِدُ التَّعْرِيفُ الِاسْمِيُّ وَالْحَقِيقِيُّ إِلَّا أَنَّهُ قَبْلَ الْعِلْمِ بِوُجُودِ الشَّيْءِ يَكُونُ اسْمِيًّا وَبَعْدَ الْعِلْمِ بِوُجُودِهِ يَنْقَلِبُ حَقِيقِيًّا مَثَلًا تَعْرِيفُ الْمُثَلَّثِ فِي مَبَادِئِ الْهَنْدَسَةِ بِشَكْلٍ

يُحِيطُ بِهِ ثَلَاثَةُ أَضْلَاعٍ تَعْرِيفٌ اسْمِيٌّ وَبَعْدَ الدَّلَالَةِ عَلَى وُجُودِهِ يَصِيرُ هُوَ بِعَيْنِهِ تَعْرِيفًا حَقِيقِيًّا .

ترجمہ: پس اگر تو اعتراض کرتا ہے کہ اس (ماتن) کی عبارت کا ظاہر مشعر ہے اس بات کی طرف کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف حقیقی ہوگی یقینی طور پر جیسا کہ ماہیات اعتباریہ کی تعریف تعریف اسمی ہوتی ہے یقینی طور پر تو میں کہتا ہوں کہ ظاہر العبارۃ سے عدول کرنے میں وسعت ہے مگر بیشک تحقیق یہ ہے کہ بیشک ماہیت حقیقیہ کبھی لی جاتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسم کے مسمی کی حقیقت ہے اور وہ ایسی ماہیت ہے جو ثابت ہے نفس الامر میں اور اس (ماہیت حقیقیہ) کی تعریف اس اعتبار سے تعریف حقیقی ہوگی یقینی طور پر اس لئے کہ بیشک وہ جواب ہے اس :ما: کیلئے جو حقیقت کو طلب کرنے کیلئے ہے وہ مؤخر ہوتی ہے ھل بسیطہ سے جو طلب کرنے والا ہے شی متاخرہ کے وُجود کیلئے اس ما سے جو اسم کی تفسیر کو طلب کرنے کے لیے اور اس کے مفہوم کو بیان کرنے کے لئے ہے۔ کبھی لیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ بیشک وہ اسم کا مفہوم ہے اور واضع کا تعقل ہے اسم کے وضع کرنے کے وقت اور اس کا تعریف کرنا اس اعتبار سے اسمی ہے یقیناً اس لیئے کہ وہ جواب ہے اس ما کا جو اسم کے مفہوم کو طلب کرنے کیلئے ہے اور واضع کے تعقل کیلئیے ہے اور یہ تعریف کبھی ہوتی ہے اس شی کی نفس حقیقت بایں طور کہ ہوگا واضع کا تعقل نفس حقیقت اور کبھی ہوتا ہے اس کے علاوہ سے اسی وجہ سے تصریح کی ہے انہوں نے بایں طور کہ کبھی متحد ہوتی ہے تعریف اسمی اور تعریف حقیقی مگر بے شک وہ شئ کے وجود کے علم سے پہلے اسمی ہوتی ہے اور وجود کے علم کے بعد تبدیل ہوجاتی ہے حقیقی سے مثال کے طور پر مثلث کی تعریف مبادی ہندسہ میں ایسی شکل کے ساتھ جس کا احاطہ کریں اضلاع ثلاثہ تعریف اسمی ہے اور دلالت کرنے کے بعد اس کے وجود پر ہوجائے گی وہ (تعریف اسمی) بعینہ تعریف حقیقی

ماہیات حقیقیہ کی تعریف کبھی اسمی ہوتی ہے اور کبھی حقیقی ہوتی ہے

فان قلت:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے۔ غرض اس عبارت کی ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ شارح پر اعتراض یہ ہے کہ آپ کی کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ماہیت حقیقیہ کی تعریف کبھی اسمی ہوگی اور کبھی حقیقی لیکن ماتن کی کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف ہمیشہ حقیقی ہوگی جیسا کہ ماہیات اعتباریہ کی تعریف ہمیشہ اسمی ہوتی ہے اور وجہ ظہور یہ ہے کہ ماتن نے تعریف حقیقی کو ماہیات حقیقیہ کے مقابلے میں ذکر کیا ہے اور تعریف اسمی کو ماہیات اعتباریہ کے مقابلے میں ذکر کیا ہے اور ماہیات اعتباریہ کی تعریف صرف اسمی ہی ہوتی ہے لھذا اس تقابل سے معلوم

ہوا کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف بھی صرف حقیقی ہوگی اسمی نہیں ہوگی۔

قلت فی العدول عن ظاہر العبارۃ سعۃ:۔ یہاں سے شارحؒ نے دو جواب دیے ہیں۔

جواب (۱):۔ اگرچہ مصنف کی عبارت کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف حقیقی ہی ہوتی ہے لیکن تاویل کر کے ظاہر سے عدول کیا جاسکتا ہے وہ اسطرح کہ ماہیات حقیقیہ میں حیثیت کی قید معتبر ہے تقدیر عبارت یوں ہوگی کتعریف الماہیۃ الحقیقیۃ من حیث انہا الماہیۃ الحقیقیۃ لھذا اب تعارض ختم ہوگیا کیونکہ مصنف کی عبارت کا مطلب بھی یہی ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف حقیقی تب ہوگی جب انکی ماہیات حقیقیہ ہونے کے اعتبار سے کی جائے اگر تعریف مفہومات کے اعتبار سے کی جائے تو وہ تعریف اسمی ہوگی دوسری تاویل یوں کی جاسکتی ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف اکثر طور پر تعریف حقیقی ہوتی ہے تقدیری عبارت ہوگی کتعریف الماہیۃ الحقیقیۃ من حیث الاکثر تیسری تاویل یوں بھی ہوسکتی ہے کہ کتعریف الماہیات الحقیقیۃ کہہ کر تعریف حقیقی کی مثال بیان کی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف تعریف حقیقی پر بند ہے۔

جواب (۲):۔ یہ ہے کہ اگر مصنف کی عبارت کو ظاہر سے نہ ہٹایا جائے تو یہ عبارت تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ تحقیق یہ ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف حقیقی بھی ہوگی اور تعریف اسمی بھی ہوگی۔ اس لئے کہ ماہیات حقیقیہ میں دو اعتبار ہیں۔

(۱) ماہیت حقیقیہ کا اعتبار کیا جائے۔ اس حیثیت سے کہ یہ ماہیت حقیقیہ ہے اس اعتبار سے جو تعریف ہوگی وہ تعریف حقیقی ہوگی اور اس ماہیت حقیقیہ کے بارہ میں جو سوال ہوگا وہ ماحقیقیہ کے ذریعے ہوگا۔

(۲) ماہیت حقیقیہ میں یہ لحاظ کیا جائے یہ اسم مسمّٰی کا مفہوم ہے واضع کا متعقل متصور ہونے کے اعتبار سے۔ اس اعتبار سے تعریف اسمی ہوگی اس لئے کہ جب ماہیت حقیقیہ کے بارہ میں سوال کیا جائے تو ماشارحہ کے ذریعہ سوال ہوگا جو ماحقیقیہ سے دو درجے مؤخر ہے تو معلوم ہوا کہ آلات طلب مختلف ہیں لھذا ان کے جوابات بھی مختلف ہوں گے۔

آلات طلب میں ترتیب

فائدہ:۔ آلات طلب میں ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے درجہ ماشارحہ کا ہے ماشارحہ کے ذریعہ اسم کے مفہوم کے متعلق سوال ہوگا اور دوسرا درجہ ہل بسیطہ کا ہے اس کے ذریعے وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے تیسرا درجہ ماحقیقیہ کا ہے اس کے ذریعہ شی کی ماہیت اور حقیقت کا سوال ہوگا اور چوتھا درجہ ہل مرکبہ کا ہے اس کے ذریعہ شی کی صفات کے متعلق سوال ہوگا تو ہل بسیطہ ماشارحہ اور ماحقیقیہ کے درمیان میں ہے اور ماحقیقیہ ہل بسیطہ اور ہل مرکبہ کے درمیان میں ہے۔

ھذا التعریف:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے۔غرض تفتازانی ایک فائدہ کو بیان کرنا ہے کہ تعریف اسمی کبھی اسم کی نفس حقیقت ہوتی ہے بایں طور کہ واضع کا متعقل اور متصور حقیقت شی کا عین ہوگا اور کبھی اس کے مغایر ہوگا جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان ناطق کے ساتھ تو یہ تعریف حقیقی بھی ہے اور انسان کی حقیقت کا عین بھی ہے اور انسان کی تعریف کرنا ضاحک اور کاتب بالفعل کے ساتھ اب ضاحک اور کاتب بالفعل متعقل اور متصور تو ہیں لیکن انسان کی عین حقیقت نہیں بلکہ عوارض ہیں اس کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ علماء نے کہا ہے کہ تعریف اسمی کبھی بعینہ تعریف حقیقی بن جاتی ہے۔اس میں فرق اس طرح ہوگا کہ شی کا وجود معلوم ہونے سے پہلے جو تعریف ہے وہ تعریف اسمی ہوگی (کیونکہ یہ تعریف ما شارحہ کا جواب بنتی ہے) اور وجود معلوم ہونے کے بعد بعینہ وہ تعریف حقیقی بن جائے گی (کیونکہ یہ ما حقیقیہ کا جواب بنتی ہے) جیسے علم ھندسہ کی ابتداء میں شکل مثلث کی تعریف شکل یحیط به ثلثة اضلاع یہ تعریف اسمی ہوگی اور پھر جب اس کا وجود معلوم ہو جائے تو پھر یہی تعریف کی جائے تو بعینہ یہی تعریف حقیقی ہوگی۔

فائدہ:۔ حضرت مولانا مفتی محمد حسن صاحب مدظلہ سے تقریظ لکھوانے کے سلسلہ میں ملاقات ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ یہ مقام مشکل ہے نقشہ سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے پھر انہوں نے ایک نقشہ فراہم کیا تو برکت کیلئے اور طلباء کی سہولت کیلئے وہ نقشہ ہم ساتھ میں دے رہے ہیں اور وہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں

ماہیت
حقیقہ
حقیقہ کی مختلف تعریفیں 1۔جو واقع میں موجود ہو
2۔جو بناوٹی نہ ہو 3۔جو اعتبار معتبر پر موقوف نہ ہو
4۔جو فرض فارض پر موقوف نہ ہو مثال جسے غضنفر
اعتباریہ
اعتباریہ کی بھی مختلف تعریفیں ہیں
1۔جو بناوٹی ہو 2۔جو اعتبار معتبر پر موقوف ہو وغیرہ
مثال جیسے جنس، نوع، فصل وغیرہ
متعقل واضع حقیقتہ
یا
(مثلاً غصنفر کا لفظ متصور وضع کرنے والے کے ذہن ہیں)
یعنی لفظ غضنفر کی خود ماہیت (حیوان مفترس)
ذہن میں موجود ہو
مفہوم آخر
جیسے الغضنفر هو شی مضر
(تعرف اسمی)
مثلّث
قبل العلم بوجود المثلث (تعریف اسمی)
بعد العلم بوجود المثلث (تعریف حقیقی)
قبل الوجود
ای قبل العلم بوجود الغضنفر
الغضنفر ہو حیوان مفترس
(تعریف اسمی)
یا بعد الوجود
الغضنفر هو حیوان مفترس
(تعریف حقیقی)
"ما" شارحہ
ما شارحہ کی تعریف جو مفہوم کو طلب کریں۔
پہلے اسکے ذریعہ سوال ہوگا۔ کہ ماالغضنفر
جواب 1۔اسد یعنی غیر مشہور لفظ کی تعریف مشہور لفظ کے ساتھ کردی
2۔ حیوان مفترس 3۔ شی مضر (تعریف اسمی)
"ہل" بسیطہ
یعنی درمیان اسکے ذریعہ پھر سوال ہوگا۔
هل موجود ام لا
جواب: نعم
"ما" حقیقیہ
تعریف جو حقیقہ کو طلب کریں
ماالغضنفر۔ الحیوان المفترس
(تعریف حقیقی)

قَوْلُهُ (وَشُرِطَ لِكِلَا التَّعْرِيفَيْنِ) أَيْ الْحَقِيقِيِّ وَالِاسْمِيِّ (الطَّرْدُ وَالْعَكْسُ) أَمَّا الطَّرْدُ فَهُوَ صِدْقُ الْمَحْدُودِ عَلَى مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ مُطَّرِدًا كُلِّيًّا أَيْ كُلَّمَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِمْ كُلَّمَا وُجِدَ الْحَدُّ وُجِدَ الْمَحْدُودُ فَبِالِاطِّرَادِ يَصِيرُ الْحَدُّ مَانِعًا عَنْ دُخُولِ غَيْرِ الْمَحْدُودِ .وَأَمَّا الْعَكْسُ فَأَخَذَهُ بَعْضُهُمْ مِنْ عَكْسِ الطَّرْدِ بِحَسَبِ مُتَفَاهَمِ الْعُرْفِ ،.وَهُوَ جَعْلُ الْمَحْمُولِ مَوْضُوعًا مَعَ رِعَايَةِ الْكَمِّيَّةِ بِعَيْنِهَا كَمَا يُقَالُ كُلُّ إنْسَانٍ ضَاحِكٌ وَبِالْعَكْسِ أَيْ كُلُّ ضَاحِكٍ إنْسَانٌ وَكُلُّ إنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَلَا عَكْسَ أَيْ لَيْسَ كُلُّ حَيَوَانٍ إنْسَانًا فَلِهَذَا قَالَ فِي الْعَكْسِ إنَّ كُلَّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ عَكْسًا لِقَوْلِنَا كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ فَصَارَ حَاصِلُ الطَّرْدِ حُكْمًا كُلِّيًّا بِالْمَحْدُودِ عَلَى الْحَدِّ وَالْعَكْسُ حُكْمًا كُلِّيًّا بِالْحَدِّ عَلَى الْمَحْدُودِ وَبَعْضُهُمْ أَخَذَهُ مِنْ أَنَّ عَكْسَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ فَفَسَّرَهُ بِأَنَّهُ كُلَّمَا انْتَفَى الْحَدُّ انْتَفَى الْمَحْدُودُ أَيْ كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْحَدُّ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ فَصَارَ الْعَكْسُ حُكْمًا كُلِّيًّا بِمَا لَيْسَ بِمَحْدُودٍ عَلَى مَا لَيْسَ بِحَدٍّ وَالْحَاصِلُ وَاحِدٌ ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْحَدُّ جَامِعًا لِأَفْرَادِ الْمَحْدُودِ كُلِّهَا .

ترجمہ:۔ اور شرط لگائی گئی ہے دونوں تعریفوں یعنی حقیقی اور اسمی کے لئے طرد اور عکس طرد کی۔ اور بہر حال طرد پس وہ محدود کا صادق آنا ہے اوپر اس کے جس پر حد صادق آئے کلی طور پر یعنی" کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحد ود اور یہی ان کے قول" کلما وجد الحد وجد المحد ود" کا معنی ہے پس اطراد کیساتھ ہو جائے گی حد مانع غیر محدود کے داخل ہونے سے اسمیں اور بہر حال لیا اس کو ان میں بعض نے عکس طرد سے ان کے عرف کے سمجھنے کے اعتبار سے اور وہ محمول کو بنانا ہے موضوع کی کمیت کی رعایت کیساتھ بعینہ جیسا کہ کہا جاتا ہے۔" کل انسان ضاحک" اور عکس کیساتھ" یعنی کل ضاحک انسان" اور کل انسان حیوان اور نہیں ہے عکس یعنی" لیس کل حیوان انسانا" اس وجہ سے کہا یعنی کلما صدق علیہ المحد ود صدق علیہ الحد عکس کرتے ہوئے ہمارے قول کے لئے کلما صدق

عایہ الحد صدق عایہ المحد ود پس ہو جائیگا حاصل طرد حکم لگانا کلی طور پر محدود کیساتھ حد پر اور عکس (اس کا) کلی حکم لگانا ہوگا حد کے ساتھ محدود پر اوران میں سے بعض نے لیا ہے اسکو اس بات پر کہ عکس اثبات نفی ہے اور تفسیر کی ہے اس کی بایں طور پر کہ کلما انتفٰی الحد انتفٰی المحدود یعنی کلما لم یصدق علیه الحد لم یصدق علیه المحدود۔ پس ہو جائے گا عکس کلی طور پر حکم لگانا اس کیساتھ کہ نہیں ہے محدود جہاں حد نہیں ہے اور حاصل ایک ہے وہ یہ کہ حد جامع ہو محدود کے تمام افراد کے لئے۔

طرد کا معنی

تشریح قولہ وشرط لکلا التعریفین:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارح طرد کا معنی بیان کرنا ہے کہ طرد کہتے ہیں محدود کا حد پر کلی طور پر صادق آنا یعنی کلما صدق عایہ الحد صدق علیہ المحد ود کہ جہاں حد صادق آئے وہاں محدود بھی صادق آئے۔

وھو معنی قولھم:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ بعض علماء نے تو طرد کا معنی اور کیا ہے کہ طرد کہتے ہیں ''کلما وجد الحد وجد المحد ود'' کہ جہاں حد پائی جائے وہاں محدود پایا جائے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ صرف الفاظ وعنوان کا فرق ہے مآل دونوں کا ایک ہے۔

فبا الاطراد:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ طرد کا فائدہ بیان کرنا ہے کہ طرد کی وجہ سے تعریف دخول غیر سے مانع ہو جاتی ہے نیز اسمیں شارحؒ نے اشارہ کیا ہے کہ طرد عین منع نہیں ہے بلکہ طرد کو مانع ہونا لازم ہے اور وہ اس طرح کہ طرد ہے '' کلما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود '' اور اس کا عکس نقیض ہے ''کلما لم یصدق علیه المحدود لم یصدق علیه الحد ''یعنی جہاں محدود صادق نہ آئے، ہاں حد بھی صادق نہ آئے اور یہ بعینہ حد کا دخول غیر سے مانع ہونا ہے۔

عکس لغوی، عرفی، اصطلاحی میں فرق

والعکس:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض شارحؒ ایک سوال مقدر کے دو جواب ذکر کرنا ہے۔ لیکن اسکو سمجھنے سے

پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ کو جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ عکس کے اولاً دو معنے ہیں (۱) نقیض یعنی مثبت کو منفی کرنا اور منفی کو مثبت کرنا جیسے کل انسان حیوان کی نقیض آتی ہے کلما لیس بانسان لیس بحیوان (۲) عکس مستوی۔ پھر عکس مستوی کے دو معنے ہیں (۱) طرد کا عکس مستوی لغوی وعرفی (۲) عکس اصطلاحی۔ عکس مستوی لغوی یہ ہے کہ اصل قضیہ کے موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنا دینا بشرطیکہ کیفیت بھی اپنے حال پر باقی رہے اور کمیت بھی اپنے حال پر باقی رہے کیفیت کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو اسکے عکس سے حاصل ہونے والا قضیہ بھی موجبہ ہو اور کمیت کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ کلیہ ہو تو اسکے عکس سے حاصل ہونے والا قضیہ بھی کلیہ ہو جیسے کل انسان ضاحک کا عکس مستوی لغوی کل ضاحک انسان ہے اور عکس مستوی اصطلاحی میں کیفیت تو اپنے حال پر باقی رہتی ہے لیکن کمیت اپنے حال پر باقی نہیں رہتی یہی وجہ ہے کہ عکس مستوی اصطلاحی میں موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے کل انسان حیوان کا عکس مستوی اصطلاحی بعض الحیوان انسان ہے اور اسکا عکس لغوی یعنی کل حیوان انسان یہ کاذب ہے۔

عکس کی تعیین مراد

سوال:۔ یہ ہے کہ عکس سے مراد متبادر الی الذہن عکس منطقی ہے حالانکہ کہ عکس منطقی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ عکس منطقی (اصطلاحی) میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے تو کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحد ود یہ طرد ہے اور اسکا عکس موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعض ماصدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد یعنی بعض جگہوں پر محدود صادق آئے گا تو اس پر حد صادق آئے گی اب حکم کلی طور پر ثابت نہیں ہوگا۔

جواب (۱):۔ یہاں عکس لغوی مراد ہے اب اس صورت میں طرد سے حاصل ہونے والا قضیہ کا بعنوان ثانی کـلـمـا ر الحد وجد المحدود کا عکس کلما وجد المحدود وجد الحد آئے گا اور طرد سے حاصل ہونے والا قضیہ بعنوان اول کـلـما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود کا عکس مستوی عرفی کـلـما صدق علیه المحدود صدق علیه الحد آئے گا گویا کہ عکس کا حاصل صـدق الـحد کلیا علی المحدود ہے جس طرح طرد کا حاصل تھا صدق

المحدود كليا على الحد .

جواب (۲):۔ یہاں عکس طرد سے مراد نقیض ہے یعنی طرد کی نقیض اور قاعدہ ہے کہ نقیض کل شی رفعہ اس قول کے مطابق طرد کا حاصل بعنوان آخر تھا **كلما وجد الحد وجد المحدود** اسکی نقیض ہوگی **كلما انتفى الحد انتفى المحدود** اور طرد کا حاصل بعنوان اول تھا **كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود** اسکی نقیض ہوگی **كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود** خلاصہ یہ ہے کہ یہاں عکس طرد سے عکس مستوی عرفی مراد ہے اور عکس بمعنی نقیض مراد ہے عکس منطقی مراد نہیں ہے۔

سوال:۔ عکس اصطلاحی بھی مراد لے سکتے ہیں کیونکہ مناطقہ نے تصریح کی ہے کہ عام طور پر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لیکن اگر تالی اور مقدم میں مساوات ہوتو پھر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جیسے کل انسان ناطق یہاں ناطق انسان کے مساوی ہے تو اس قضیہ کا عکس مستوی موجبہ کلیہ یعنی کل ناطق انسان آئے گا اور یہاں پر بھی کیونکہ حد اور محدود میں مساوات پائی جاتی ہے تو کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود میں تالی مقدم کے مساوی ہوگا تو عکس منطقی موجبہ کلیہ ہی آئے گا یعنی کلما صدق علیہ المحد ود صدق علیہ الحد اور اس قضیہ سے بھی تعریف کی جامعیت معلوم ہو جائیگی۔

جواب:۔ مذکورہ قضیہ میں تالی مقدم کے مساوی تب ہوسکتا ہے جب حد اور محدود میں مساوات ثابت ہو اور یہ مساوات تب ثابت ہوگی جب طرد اور عکس طرد ثابت ہو جائیں حالانکہ ابھی ہم عکس طرد کو ثابت کر رہے ہیں اس سے تو لازم آئے گا کہ شی اپنے وجود سے پہلے موجود ہو حالانکہ یہ باطل ہے۔

والحاصل واحد:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے غرض شارح یہ ہے کہ عکس کے دونوں معنوں کا مآل اور انجام ایک ہے کہ حد اپنے تمام افراد کو جامع ہو جائے اور عکس کے یہ دونوں معانی عین جمع نہیں بلکہ جامع ہونے کو مستلزم ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ عکس عرفی کی صورت میں قضیہ ہوگا کلما صدق علیہ المحد ود صدق علیہ الحد کہ جہاں محدود صادق آئے گا وہاں حد صادق آئے گی تو ظاہر ہے کہ حد اپنے تمام افراد کو جامع ہوگی اور نقیض والے معنی کے اعتبار سے قضیہ حاصل ہوگا کلما انتفی الحد انتفی المحد ود اور جہاں یہ صادق آئے تو وہاں یہ بھی صادق آئے گا کلما وجد المحد ود وجد الحد تو یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہوئے اور یہی حد کا جامع ہونا ہے۔

قَولُهُ وَلا شَكَّ أَنَّ تَعرِيفَ الأَصلِ تَعْرِيْفٌ اسمِيٌّ ؛ لِأَنَّهُ تَبيِينُ أَنَّ لَفظَ الأَصلِ فِي اللُّغَةِ مَوضُوعٌ لِلمُرَكَّبِ الاعتِبَارِيِّ الَّذِي هُوَ الشَّيءُ مَعَ وَصفِ ابتِنَاءِ الغَيرِ عَلَيهِ أَو احتِيَاجِ الغَيرِ إِلَيهِ وَهَذَا لا دَخلَ لَهُ فِي بَيَانِ فَسَادِ التَّعرِيفِ إذ عَدَمُ الاطِّرَادِ مُفسِدٌ لَهُ اسمِيًّا كَانَ أَو غَيرَهُ فَفِي الجُملَةِ تَعرِيفُ الأَصلِ بِالمُحتَاجِ إِلَيهِ غَيرُ مُطَّرِدٍ إذ لا يَصدُقُ أَنَّ كُلَّ مُحتَاجٍ إِلَيهِ أَصلٌ ؛ لِأَنَّ مَا يَحتَاجُ إِلَيهِ الشَّيءُ إِمَّا دَاخِلٌ فِيهِ أَو خَارِجٌ عَنهُ وَالأَوَّلُ إِمَّا أَن يَكُونَ وُجُودُ الشَّيءِ مَعَهُ بِالقُوَّةِ وَهُوَ المَادَّةُ كَالخَشَبِ لِلسَّرِيرِ أَو بِالفِعلِ وَهُوَ الصُّورَةُ كَالهَيئَةِ السَّرِيرِيَّةِ لَهُ .وَالثَّانِي إن كَانَ مَا مِنهُ الشَّيءُ فَهُوَ الفَاعِلُ كَالنَّجَّارِ لِلسَّرِيرِ وَإِن كَانَ مَا لِأَجلِهِ الشَّيءُ فَهُوَ الغَايَةُ كَالجُلُوسِ عَلَى السَّرِيرِ وَإِلَّا فَهُوَ الشَّرطُ كَآلاتِ النَّجَّارِ وَقَابِلِيَّةِ الخَشَبِ وَنَحوِ ذَلِكَ فَهَذِهِ خَمسَةُ أَقسَامٍ لِلمُحتَاجِ إِلَيهِ لا يُطلَقُ لَفظُ الأَصلِ لُغَةً إِلَّا عَلَى وَاحِدٍ مِنهَا وَهُوَ المَادَّةُ كَمَا يُقَالُ أَصلُ هَذَا السَّرِيرِ خَشَبٌ كَذَا وَالأَربَعَةُ البَاقِيَةُ يَصدُقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنهَا أَنَّهُ مُحتَاجٌ إِلَيهِ وَلا يَصدُقُ عَلَيهِ أَنَّهُ أَصلٌ فَلا يَكُونُ التَّعرِيفُ مُطَّرِدًا مَانِعًا وَهٰهُنَا بَحثٌ مِن وُجُوهٍ أَحَدُهَا مَنعُ اشتِرَاطِ الطَّردِ فِي مُطلَقِ التَّعرِيفِ لا سِيَّمَا فِي الاسمِيِّ فَإِنَّ كُتُبَ اللُّغَةِ مَشحُونَةٌ بِتَفسِيرِ الأَلفَاظِ بِمَا هُوَ أَعَمُّ مِن مَفهُومَاتِهَا وَقَد صَرَّحَ المُحَقِّقُونَ بِأَنَّ التَّعرِيفَاتِ النَّاقِصَةَ يَجُوزُ أَن تَكُونَ أَعَمَّ بِحَيثُ لا يُفِيدُ الامتِيَازُ إِلَّا عَن بَعضِ مَا عَدَا المَحدُودَ وَأَنَّ الغَرَضَ مِن تَفسِيرِ الشَّيءِ قَد يَكُونُ تَمَيُّزَهُ عَن شَيءٍ مُعَيَّنٍ فَيُكتَفَى بِمَا يُفِيدُ الامتِيَازَ عَنهُ كَمَا إِذَا قُصِدَ التَّميِيزُ بَينَ الأَصلِ وَالفَرعِ فَيُفَسَّرُ الأَوَّلُ بِالمُحتَاجِ إِلَيهِ وَالثَّانِي بِالمُحتَاجِ وَثَانِيهَا مَنعُ عَدَمِ صِدقِ الأَصلِ عَلَى الفَاعِلِ كَيفَ وَالفِعلُ مُتَرَتِّبٌ عَلَيهِ وَمُستَنِدٌ إِلَيهِ وَلا مَعنَى لِلابتِنَاءِ إِلَّا ذَلِكَ .وَثَالِثُهَا أَنَّ كَلامَهُ فِي بَابِ المَجَازِ عِندَ بَيَانِ

جَرَيَانِ الْأَصَالَةِ وَالتَّبْعِيَّةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كُلَّ مُحتَاجٍ إِلَيْهِ فَهُوَ أَصلٌ وَرَابِعُهَا أَنَّا إِذَا قُلنَا الفِكرُ تَرتِيبُ أُمُورٍ مَعلُومَةٍ فَلا شَكَّ أَنَّ الْأُمُورَ الْمَعلُومَةَ مَادَّةٌ لِلفِكرِ وَأَصلٌ لَهُ مَعَ أَنَّ ابتِنَاءَ الفِكرِ عَلَيهَا لَيسَ حِسِّيًّا [illegible] عَقلِيًّا بِتَفسِيرِ الْمُصَنِّفِ وَهُوَ تَرَتُّبُ الحُكمِ عَلَى دَلِيلِهِ .

ترجمہ:۔ قولہ ولا شک الخ اس لئے کہ یہ بیان کرنا ہے اس بات کو کہ لفظ ''اصل'' لغت میں وضع کیا گیا ہے۔ مرکب اعتباری کیلئے جو ایسی شی ہے جو موصوف ہو ابتناء علی الغیر علیہ کی صفت کے ساتھ یا احتیاج الغیر الیہ کی صفت کے ساتھ۔ اور اس کا کوئی دخل نہیں ہے تعریف کی فصاحت کو بیان کرنے میں، اس لئے کہ تعریف کا مطرد نہ ہونا تعریف کیلئے مفسد ہے وہ اسمی ہو یا غیر اسمی ہو۔ تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کرنا مطرد نہیں ہے اس لئے کہ یہ صادق نہیں آتا کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے اس لئے کہ جس کی طرف شی محتاج ہوتی ہے وہ (محتاج الیہ) یا تو شی میں داخل ہوگی یا شی سے خارج ہوگی اور پہلی صورت میں یا تو شی کا وجود اس کے ساتھ بالقوۃ ہوگا تو یہ علت مادی ہے یا بالفعل حاصل ہوگا اور یہ علت صور یہ ہے جیسے چار پائی کی شکل چار پائی کیلئے۔ اور دوسری صورت اگر شی اس سے صادر ہو تو وہ علت فاعلی ہے جیسے تر کھان چار پائی کیلئے اور اگر وہ ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے شیٔ صادر ہو یہ علت غائی ہے جیسے چار پائی پر بیٹھنا اور اگر نہ وہ شرط ہے جیسے تر کھان کے آلات اور لکڑی کا اس کے قابل ہونا اور اس کی مثل۔ پس یہ محتاج الیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ نہیں اطلاق کیا لفظ اصل کا لغت میں مگر ان میں سے صرف ایک پر اور وہ مادہ ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اس چار پائی کی اصل فلاں قسم کی لکڑی ہے اور باقی چار پر محتاج الیہ صادق آتا ہے اور اس پر اصل صادق نہیں آتا پس یہ تعریف مطرد یعنی دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی۔ اور یہاں اعتراض ہے کئی اعتبار سے

پہلا (اعتراض) طرد کی شرط کا ممنوع ہونا ہے ہر تعریف میں خصوصاً تعریف اسمی میں پس تحقیق لغت کی کتابیں بھری ہوئی ہیں الفاظ کی ایسی تفسیر کے ساتھ جو ان الفاظ کے مفہومات سے عام ہیں پس تحقیق تصریح کی ہے محققین نے کہ تعریفات ناقصہ کیلئے جائز ہے کہ وہ اعم ہوں (معرفات سے) اس حیثیت سے کہ وہ بعض ماسوا سے امتیاز کا فائدہ دیتی ہیں پس تحقیق غرض کبھی کسی شی کی تفسیر سے یہ ہوتی ہے کہ وہ ممتاز ہو جائے شی معین سے پس اکتفاء کیا جاتا ہے ایسی شی کے ساتھ جو اس سے امتیاز کا فائدہ دے جیسا کہ جب ارادہ کیا جائے اصل اور فرع کے درمیان امتیاز کا پس تفسیر کی جائے شی اول کی محتاج الیہ کے ساتھ اور دوسرے کی محتاج کے ساتھ

دوسرا (اعتراض) لفظ اصل کا علت فاعلیہ پر صادق نہ آنے کا ممنوع ہونا ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ فعل اس پر

مرتب ہے اوراس کی طرف منسوب ہے اورنہیں ہے ابتناء کا معنی مگر یہی۔

تیسرا (اعتراض) تحقیق اس (ماتن) کا کلام باب مجاز میں جانبین سے اصالت وتبعیت کے جریان کے وقت اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے

چوتھا (اعتراض) تحقیق جب ہم نے کہا کہ فکر امور معلومہ کو ترتیب دینے کا نام ہے پس اس میں کوئی شک نہیں کہ امور معلومہ فکر کیلئے مادہ اوراس کیلئے اصل ہے باوجود اس کے کہ فکر کا ان پر مبنی ہونا نہ تو حسی ہے اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی عقلی ہے مصنف کی تفسیر کے مطابق اور وہ حکم کا مرتب ہونا ہے دلیل پر

اصل کی تعریف اسمی کیوں ہے

قولہ لاشک:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اسمیں شارح نے اصل کی تعریف کے اسمی ہونے کی وجہ بیان کی ہے کہ لفظ اصل لغت میں وضع کیا گیا ہے مرکب اعتباری کے لئے ایک صفت کی اضافت کیساتھ یعنی ابتناء الغیر علیہ یا احتیاج الغیر الیہ کیساتھ اور جس تعریف میں ماہیت اعتباری پائی جائے تو وہ تعریف اسمی ہوتی ہے۔

قولہ فھذا:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے اسمیں شارحؒ نے ماتن پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض:۔ کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کا یہ کہنا اصل کی تعریف اسمی ہے اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ طرد اور عکس طرد جیسے تعریف اسمی کے لیے شرط ہے تعریف حقیقی کے لئے بھی شرط ہے۔

جواب:۔ ہوسکتا ہے کہ مصنف نے صرف اضافہ علم کی غرض سے یہ بیان کر دیا ہو کہ اصل کی تعریف اسمی ہے بطور شرط کے ذکر نہ کیا ہو یعنی مصنف نے شرط نہیں لگائی کہ طرد اور عکس طرد صرف تعریف اسمی کے لئے شرط ہے۔ فلا اعتراض۔

قولہ ففی الجملۃ:۔ یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے جس میں شارحؒ نے ماتن کے اس اعتراض کی وضاحت کی ہے جو اعتراض ماتن نے صاحب محصول پر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کیساتھ کرنا درست نہیں کیونکہ علت مادی علت صوری علت فاعلی علت غائیہ اور ادوات شرط پر محتاج الیہ کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ اصل صرف مادہ کو کہتے ہیں باقی کو اصل نہیں کہتے تو حد صادق آئی محدود صادق نہ آیا لہذا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔ تو طرد نہ پایا گیا۔ باقی وجہ حصر کی تعریف متن میں گزر گئی ہے۔

شارحؒ کے ماتن پراعتراجات اوران کے جوابات

وھھنا بحث:۔ یہ عبارت کا آخری حصہ ہے اسمیں شارحؒ نے ماتن پر چار اعتراض نقل کئے ہیں۔

اولھا: اعتراض (۱):۔ اس عبارت میں شارحؒ نے پہلا اعتراض نقل کیا ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ تعریفات میں طرد کا ہونا شرط ہے۔ خصوصاً تعریف اسمی میں ہم اس کوتسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ محققین نے تصریح کی ہے تعریفات ناقصہ لفظ عام سے ہوسکتی ہیں کیونکہ بسا اوقات شئ کی تفسیر سے مقصود کسی شی معین سے امتیاز ہوتا ہے اور یہ امتیاز تفسیر بالاعم سے حاصل ہو جاتا ہے مثلاً جب اصل اور فرع میں امتیاز مقصود ہوتو اصل کی تعریف محتاج الیہ کیساتھ کرنا جائز ہے لھٰذا جب تعریف عام ہوگی وہ معرَّف پر بھی صادق آئے گی اور غیر معرَّف پر بھی صادق آئے گی معلوم ہوا کہ طرد شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ لغت کی کتابیں بھری پڑی ہیں جہاں الفاظ کی تفسیر عام لفظ سے کی گئی ہے۔

جواب:۔ لفظ کی تفسیر بالاعم ہوتو اس کوتعریف لفظی کہتے ہیں نہ کہ تعریف اسمی اور تعریف لفظی میں طرد شرط نہیں ہے۔ بخلاف تعریف اسمی کے کہ اسمیں طرد شرط ہے خلاصہ یہ ہے کہ شارحؒ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔

ثانیھا: اعتراض (۲):۔ دوسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح محتاج الیہ کی تعریف علت فاعلی پر صادق آتی ہے اسی طرح ماینبنیٰ علیہ غیر کی تعریف بھی صادق آتی ہے کیونکہ ابتناء کا یہی معنی ہے کہ ایک شئ پر اس کا غیر مرتب ہو اور فعل بھی فاعل پر مرتب ہوتا ہے گویا کہ آپ کی تعریف بھی دخول غیر سے مانع نہ ہوئی تو پھر آپ نے صاحب محصول پر اعتراض کیوں کیا؟

جواب:۔ ابتناء سے مراد ابتناء اساسی ہے یعنی ایک چیز دوسری کے لئے بنیاد ہو اور فعل میں فاعل مؤثر تو ہے لیکن اس کے لئے بنیاد نہیں ہے لھٰذا ماینبنیٰ علیہ غیرہ والی تعریف صرف علت مادی پر صادق آئی نہ کہ علت فاعلی پر۔ خلاصہ یہ ہے کہ اصل کے لئے دو چیزوں کا ہونا بہت ضروری ہے۔

(۱) اصل غیر کے لئے مبنیٰ علیہ ہو۔

(۲) لغت میں بھی اس پر اصل کا اطلاق ہوتا ہو۔ یہاں ایک چیز تو پائی جاتی ہے کہ فاعل پر فعل کا ترتب ہے اور فعل فاعل کی طرف مستند ہے لیکن دوسری بات موجود نہیں ہے اس لئے کہ لغت میں فعل کے لئے فاعل کو اصل نہیں کہا جاتا۔

ثالثہا: اعتراض (۳):۔ شارح تیسرا اعتراض نقل فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے باب مجاز میں خود اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تو جب خود مصنف نے اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی ہے تو صاحب محصول پر اعتراض کیوں کیا؟

جواب:۔ مصنف نے بابِ مجاز میں اصل کی تعریف نہیں کی بلکہ اصل اور فرع میں فرق بیان کیا ہے کہ جہاں اصل اور فرع میں اشتباہ ہو جائے اِمتیاز نہ ہو سکے تو جو محتاج الیہ کے درجہ میں ہوگا وہ اصل ہوگا اور جو محتاج کے درجہ میں ہوگا وہ فرع ہے۔

رابعہا: اعتراض (۴):۔ اس عبارت میں شارحؒ چوتھا اعتراض بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اصل کی تعریف جو ما یبتنی علیہ غیرہ کیساتھ کی ہے یہ جامع لجمیع الافراد نہیں ہے کہ کیونکہ امور موھومہ کو ترتیب دینا فکر کے لئے اصل ہے لیکن اس پر تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ فکر کا امور موھومہ کی ترتیب پر ابتناء نہ تو حسی ہو سکتا ہے کیونکہ یہ محسوس بالحواس نہیں ہے اور یہ ابتناء عقلی بھی نہیں ہے کیونکہ ابتناء عقلی کہتے ہیں حکم کا دلیل پر مرتب ہونا۔ اور ظاہر ہے کہ امورِ موھومہ کی ترتیب فکر کیلئے دلیل نہیں ہے اور نہ ہی فکر اس کیلئے حکم ہے۔

جواب:۔ فکر کا امور موھومہ کی ترتیب پر مبنی ہونا ابتناء عقلی ہے کیونکہ ترتیب الحکم علی دلیلہ یہ ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک مثال ہے اصل میں ابتناء عقلی کی تعریف یہ ہے کہ عقل میں ایک چیز کا دوسری چیز پر مرتب ہونا اور فکر بھی امور موھومہ کی ترتیب پر عقلاً مرتب ہے لھذا اس پر اصل کی تعریف صادق آتی ہے لھذا التعریف جامع لجمیع الافراد ہے۔

توضیح

(وَالفِقهُ مَعرِفَةُ النَّفسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا وَيُزَادُ عَمَلًا لِيُخرِجَ الاعتِقَادِيَّات وَالوِجدَانِيَّات فَيَخرُجُ الكَلَامُ وَالتَّصَوُّفُ وَمَن لَم يَزِد أَرَادَ الشُّمُولَ) هَذَا التَّعرِيفُ مَنقُولٌ عَن أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَالمَعرِفَةُ إِدرَاكُ الجُزئِيَّاتِ عَن دَلِيلٍ فَخَرَجَ التَّقلِيدُ وَقَولُهُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا يُمكِنُ أَن يُرَادَ بِهِ مَا تَنتَفِعُ بِهِ النَّفسُ وَمَا تَتَضَرَّرُ بِهِ فِي الآخِرَةِ كَمَا فِي قَوله تَعَالٰى لَهَا مَا كَسَبَت وَعَلَيهَا مَا اكتَسَبَت

فَإِن أُرِيدَ بِهِمَا الثَّوَابُ وَالعِقَابُ فَاعلَم أَنَّ مَا يَأتِي بِهِ المُكَلَّفُ إِمَّا وَاجِبٌ أَو مَندُوبٌ أَو مُبَاحٌ أَو مَكرُوهٌ كَرَاهَةَ تَنزِيهٍ أَو مَكرُوهٌ كَرَاهَةَ تَحرِيمٍ أَو حَرَامٌ فَهَذِهِ سِتَّةٌ ثُمَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ طَرَفَانِ طَرَفُ الفِعلِ وَطَرَفُ التَّركِ يَعنِي عَدَمَ الفِعلِ فَصَارَت اِثنَى عَشَرَ فَفِعلُ الوَاجِبِ وَالمَندُوبِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيهِ وَفِعلُ الحَرَامِ وَالمَكرُوهِ تَحرِيمًا وَتَركُ الوَاجِبِ مِمَّا يُعَاقَبُ عَلَيهِ وَالبَاقِي لَا يُثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَيهِ فَلَا يَدخُلُ فِي شَيءٍ مِن القِسمَينِ وَإِن أُرِيدَ بِالنَّفعِ عَدَمُ العِقَابِ وَبِالضَّرَرِ العِقَابُ فَفِعلُ الحَرَامِ وَالمَكرُوهِ تَحرِيمًا وَتَركُ الوَاجِبِ يَكُونُ مِن القِسمِ الثَّانِي أَي مِمَّا يُعَاقَبُ عَلَيهِ وَالتِّسعَةُ البَاقِيَةُ تَكُونُ مِن الأَوَّلِ أَي مِمَّا لَا يُعَاقَبُ عَلَيهِ وَإِن أُرِيدَ بِالنَّفعِ الثَّوَابُ وَبِالضَّرَرِ عَدَمُ الثَّوَابِ فَفِعلُ الوَاجِبِ وَالمَندُوبِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيهِ ثُمَّ العَشَرَةُ البَاقِيَةُ مِمَّا لَا يُثَابُ عَلَيهَا وَيُمكِنُ أَن يُرَادَ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا مَا يَجُوزُ لَهَا وَمَا يَجِبُ عَلَيهَا فَفِعلُ مَا سِوَى الحَرَامِ وَالمَكرُوهِ تَحرِيمًا وَتَركُ مَا سِوَى الوَاجِبِ مِمَّا يَجُوزُ لَهَا وَفِعلُ الوَاجِبِ وَتَركُ الحَرَامِ وَالمَكرُوهِ تَحرِيمًا مِمَّا يَجِبُ عَلَيهَا بَقِيَ فِعلُ الحَرَامِ وَالمَكرُوهِ تَحرِيمًا وَتَركُ الوَاجِبِ خَارِجَينِ عَن القِسمَينِ وَيُمكِنُ أَن يُرَادَ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا مَا يَجُوزُ لَهَا وَمَا يَحرُمُ عَلَيهَا فَيَشمَلَانِ جَمِيعَ الأَصنَافِ إِذَا عَرَفتَ هَذَا فَالحَملُ عَلَى وَجهٍ لَا يَكُونُ بَينَ القِسمَينِ وَاسِطَةٌ أَولَى ثُمَّ مَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا يَتَنَاوَلُ الاِعتِقَادِيَّات كَوُجُوبِ الإِيمَانِ وَنَحوِهِ وَالوِجدَانِيَّات أَي الأَخلَاقَ البَاطِنَةَ وَالمَلَكَاتِ النَّفسَانِيَّةِ وَالعَمَلِيَّاتِ كَالصَّلَاةِ وَالصَّومِ وَالبَيعِ وَنَحوِهَا فَمَعرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا مِن الاِعتِقَادِيَّات هِيَ عِلمُ الكَلَامِ وَمَعرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا مِن الوِجدَانِيَّاتِ هِيَ عِلمُ الأَخلَاقِ وَالتَّصَوُّفُ كَالزُّهدِ وَالصَّبرِ وَالرِّضَا وَحُضُورِ القَلبِ فِي الصَّلَاةِ وَنَحوِ ذَلِكَ وَمَعرِفَةُ مَا لَهَا

وَمَا عَلَيهَا مِنَ العَمَلِيَّاتِ هِيَ الفِقهُ المُصطَلَحُ فَإِن أَرَدتَ بِالفِقهِ هَذَا المُصطَلَح زِدتَ عَمَلًا عَلَى قَولِهِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيهَا وَإِن أَرَدتَ مَا يَشمَلُ الأَقسَامَ الثَّلَاثَةَ لَم تَزِد وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنَّمَا لَم يَزِد عَمَلًا ؛ لِأَنَّهُ أَرَادَ الشُّمُولَ أَي أَطلَقَ الفِقهَ عَلَى العِلمِ بِمَا لَهَا وَعَلَيهَا سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الاعتِقَادِيَّات أَوا لوِجدَانِيَّاتِ أَو العَمَلِيَّاتِ وَمِن ثَمَّ سَمَّى الكَلَامَ فِقهًا أَكبَرَ

ترجمہ:۔ اور فقہ'' پہچاننا ہے نفس کا مالہا اور ماعلیھا کو'' اور زیادہ کی جاتی ہے ''عملا'' کی قید تاکہ نکال دے (یہ قید) اعتقادیات اور وجدانیات کو پس نکل جائے گا علم کلام اور تصوف۔ اور جس نے نہیں زیادہ کیا اس نے ارادہ کیا ہے عموم کا۔ یہ تعریف منقول ہے امام ابوحنیفہؒ سے۔ پس ''معرفت'' جزئیات کو جاننا ہے دلیل سے۔ پس نکل جائیگی تقلید۔ اور اس کے قول ''مالھا وماعلیھا'' میں ممکن ہے کہ مراد لیا جائے ان چیزوں کو جن سے نفع حاصل کرتا ہے نفس اور ان چیزوں کو جن سے نفس کو آخرت میں ضرر لاحق ہوگا' جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول ''لھا ما کسبت و علیھا ما اکتسبت'' میں (لام نفع کیلئے ہے اور علیٰ ضرر کیلئے ہے) پس اگر ارادہ کیا جائے ان سے ثواب اور عقاب کا پس جان تو کہ تحقیق جو کچھ مکلّف بجالاتا ہے یا تو واجب ہوگا یا مستحب یا مباح یا مکروہ ہوگا کراہت تنزیہہ کے ساتھ یا مکروہ ہوگا کراہت تحریمی کے ساتھ یا حرام ہوگا پس یہ چھ قسمیں ہیں، پھر ہر ایک کیلئے دو طرفیں ہیں جانب فعل اور جانب ترک یعنی فعل کو نہ کرنا، پس ہوگئیں بارہ قسمیں۔ پس فعل واجب اور فعل مندوب ان اشیاء میں سے ہیں جن پر ثواب دیا جائے گا اور فعل حرام اور مکروہ تحریمی اور ترک واجب ان چیزوں میں سے ہیں جن پر عقاب ہوگا اور باقی پر نہ ثواب ہوگا اور نہ عقاب ہوتا ہے۔ پس نہیں داخل ہوں گی۔ دونوں قسموں میں سے کسی میں۔ اور اگر ارادہ کیا جائے نفع سے عدم عقاب کا اور ضرر سے عقاب کا پس فعل حرام اور مکروہ تحریمی اور ترک واجب قسم ثانی سے ہوں گے یعنی جن پر سزا دی جائیگی اور باقی نو پہلی قسم سے ہونگی یعنی جن پر سزا نہیں دی جائیگی۔ اور اگر ارادہ کیا جائے نفع سے ثواب کا اور ضرر سے عدم ثواب کا پس فعل واجب اور مندوب ان چیزوں سے ہوں گے جن پر ثواب دیا جائیگا' پھر باقی دس قسمیں ان سے ہوں گی جن پر ثواب نہیں دیا جائے گا اور ممکن ہے کہ مراد لیا جائے مالھا و ماعلیھا سے وہ چیزیں جو اس نفس کیلئے جائز ہیں اور وہ جو اس پر واجب ہیں تو ماسوائے حرام اور مکروہ تحریمی کے فعل اور ماسوائے

واجب کے ترک کے اس کیلئے جائز ہوگا اور فعل واجب، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی ان میں سے ہوں گے جو اس (نفس) پر واجب ہیں، پس باقی رہیں گے فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب اس حال میں کہ خارج ہوں گے دونوں قسموں سے اور ممکن ہے کہ مراد لیا جائے مالھا و ماعلیھا سے جو اس کیلئے جائز ہیں اور جو اس پر حرام ہیں پس یہ دونوں قسمیں تمام احکام کو شامل ہو جائینگی۔ جب تو نے یہ بات پہچان لی پس محمول کرنا (مالہا و ماعلیھا) کو ایسے احتمال پر کہ جس میں نہ ہو دونوں قسموں کے درمیان کوئی واسطہ بہتر ہے۔ پھر ''مالھا و ماعلیھا'' شامل ہیں اعتقادیات کو جیسے ایمان کا واجب ہونا اور اسکی مثل اور وجدانیات کو یعنی اخلاق باطنہ کو اور ملکات نفسانیہ کو اور عبادات کو جیسے نماز، روزہ اور اسکی مثل۔ پس مالھا و ماعلیھا کو اعتقادیات سے جاننا علم کلام ہے، اور مالھا و ماعلیھا کو وجدانیات سے جاننا علم اخلاق اور تصوف ہے جیسے زُہد، صبر، رضا اور نماز میں حضورِ قلب اور اس کی مثل اور ''مالھا و ماعلیھا'' کو عملیات سے جاننا فقہ اصطلاحی ہے، پس اگر تو ارادہ کرے فقہ سے اس اصطلاحی فقہ کا تو زیادہ کرے گا عملاً (کی قید) اس کے قول ''مالھا و ماعلیھا'' پر اور اگر تو ارادہ کرے اس کا جو شامل ہو تینوں قسموں کو تو اضافہ نہیں کرے گا اور امام ابو حنیفہؒ نے بہر حال اضافہ نہیں کیا اس عملاً کی قید کا' اس لئے کہ انہوں نے شمول کا ارادہ کیا ہے یعنی انہوں نے فقہ کا اطلاق ''مالھا و ماعلیھا'' کے علم پر کیا ہے عام ہے کہ اعتقادیات سے ہوں یا وجدانیات سے ہوں یا عملیات سے، اسی وجہ سے انہوں علم کلام کا نام فقہ اکبر رکھا ہے۔

تشریح:۔ اصول فقہ'' کی تعریف اضافی ہو رہی تھی۔ مضاف (اصول) کی تعریف گزر چکی ہے اب مضاف الیہ (فقہ) کی تعریف ہو رہی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول فقہ کی تعریف

تعریف:۔ ''فقہ نام ہے نفس کے مالھا و ماعلیھا کے پہچاننے کا'' یہ تعریف امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔ بعض حضرات نے اس تعریف میں عملاً کی قید بھی لگائی گئی ہے اور وہ اس لئے کہ تا کہ فقہ کی تعریف سے اعتقادیات اور وجدانیات کا علم یعنی علم کلام اور علم تصوف خارج ہو جائیں۔ لیکن امام صاحبؒ نے ان کو خارج نہیں کیا۔ بہر حال امام صاحب کی تعریف میں دو چیزیں قابل وضاحت ہیں۔ (۱) معنی معرفت (۲) معانی ''مالھا و ماعلیھا''

فالمعرفۃ ادراک الجزئیات عن دلیل ------- یہاں سے پہلی چیز کی وضاحت کی ہے کہ ''معرفت'' نام ہے۔''

جزئیات کو دلیل کے ساتھ پہچاننے کا ''دلیل کی قید لگا کر ماتنؒ نے تقلید کو خارج کر دیا' کیونکہ تقلید میں اگر چہ جزئیات کا ادراک ہوتا ہے لیکن دلیل کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کے اقوال کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا تقلید پر ''معرفت'' کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔اسی لیے اس کو تعریف سے خارج کرنے کیلئے ماتن نے ''دلیل'' کی قید لگائی ہے۔

''مالھا وما علیھا'' کے معانی کا بیان

مالھا وما علیھا۔۔۔۔۔۔۔یہاں سے ماتن نے دوسری چیز کی وضاحت کی ہے یعنی ''مالھا وما علیھا'' کے معانی کی تفصیل۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ''مالھا وما علیھا'' کے تین معانی ہیں۔

(۱)''لَ'' نفع کیلئے ہو اور ''علیٰ'' ضرر کیلئے ہو۔یعنی ''مالھا'' سے مراد ''ماینتفع بھا النفس'' اور ''ماعلیھا'' سے مراد ''ماىتضرر بھا النفس'' ہو۔اس معنی میں پھر تین احتمال ہیں جن کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ دنیا میں انسان جو بھی عمل کرتا ہے اس کی اولاً چھ قسمیں ہیں۔(۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ تحریمی (۵) مکروہ تنزیہی (۶) حرام۔ پھران میں سے ہر ایک میں دو دو احتمال ہیں۔(۱) فعل (۲) عدم فعل یعنی ترک۔تو کل بارہ اقسام ہوگئیں۔(۱) فعل واجب (۲) ترک واجب (۳) فعل مندوب (۴) ترک مندوب (۵) فعل مباح (۶) ترک مباح (۷) فعل مکروہ تنزیہی (۸) ترک مکروہ تنزیہی (۹) فعل مکروہ تحریمی (۱۰) ترک مکروہ تحریمی (۱۱) فعل حرام (۱۲) ترک حرام۔اب مالہا اور علیہا سے مراد اگر ''نفع'' اور ''ضرر'' ہو تو اس میں مزید تین احتمال ہیں۔(۱) ''نفع'' سے مراد ثواب اور ''ضرر'' سے مراد عقاب ہو۔اس صورت میں فقہ کی تعریف مذکورہ بالا اقسام میں سے صرف پانچ قسموں کو شامل ہوگی۔اور وہ اس طرح کہ ''مالھا'' میں دو قسمیں یعنی فعل واجب اور فعل مندوب شامل ہوں گے کیونکہ ان دونوں میں ثواب ہوتا ہے اور ماعلیھا یعنی عقاب میں تین چیزیں یعنی ترک واجب فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی شامل ہوں گے۔اور باقی سات اقسام فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی۔کیونکہ یہ اقسام نہ تو ثواب میں داخل ہیں نہ عقاب میں۔(۲) نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب ہو۔اس صورت میں ساری اقسام فقہ کی تعریف میں شامل ہو جائیں گی۔وہ اس طرح کہ تین قسمیں یعنی فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب ''ماعلیھا'' میں داخل ہو جائیں گی کہ ان پر عقاب ہوگا اور باقی دس اقسام ''مالھا'' میں داخل ہو جائیں گی کہ ان پر عقاب نہیں ہوگا آگے عام ہے کہ ان پر ثواب ہو یا نہ ہو۔(۳) نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب ہو۔اس صورت میں بھی ساری اقسام تعریف میں داخل ہو جائیں گی۔کہ دو قسمیں یعنی فعل واجب اور فعل مندوب''

مالھا‘‘میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ ان پر ثواب ہوگا اور باقی دس اقسام ’’ماعلیھا‘‘ میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ ان پر ثواب نہیں ہوگا آگے عام ہے ان پر عقاب ہو یا نہ ہو۔

معنی ثانی کا بیان

ویمکن ان یراد بمالھا وماعلیھا مایجوز لھا ومایجب علیھا:۔ یہاں سے ماتن ’’مالھا‘‘ اور ’’ماعلیھا‘‘ کے دوسرے معنی کو بیان فرما رہے ہیں کہ ’’ل‘‘ جواز کے لئے اور ’’علیٰ‘‘ وجوب کے لئے ہو۔تو ’’مالھا‘‘ سے مراد ’’مایجوز لھا‘‘ یعنی جائز چیز اور ’’ ماعلیھ ‘‘ سے مراد ’’مایجب علیھا‘‘ یعنی واجب چیزیں ہیں۔اس صورت میں تین قسمیں یعنی فعل واجب، ترک حرام اور ترکِ مکروہ تحریمی ’’ماعلیھا‘‘ میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ یہ تینوں واجب ہیں۔اور فعل ماسوی الحرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک ما سوی الواجب ’’مالھا‘‘ میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہ جائز ہیں تو اب تین قسمیں یعنی فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ یہ سب نہ تو جائز ہیں نہ واجب۔

معنی ثالث کا بیان

(۳)ویمکن ان یراد بمالھا وماعلیھا مایجوز لھا ومایحرم علیھا:۔ یہاں سے مصنفؒ مالہا اور علیہا کے تیسرے معنی کو بیان فرما رہے ہیں کہ مالہا سے مراد جائز چیزیں ہیں اور ’’ماعلیھا‘‘ سے مراد حرام چیزیں ہیں۔اس صورت میں بھی ساری اقسام فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی تو فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی، ترک واجب یہ تین صورتیں ماعلیہا میں داخل ہونگی کیونکہ یہ حرام ہیں اور باقی نو اقسام ’’مالھا‘‘ میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ وہ سب جائز ہیں آگے عام ہے کہ واجب ہوں یا نہ ہوں ۔خلاصہ یہ نکلا کہ ’’مالھا‘‘ اور ’’ماعلیھا‘‘ کی مراد میں کل پانچ احتمال ہیں (1) اس سے مراد ثواب اور عقاب ہے۔(2) اس سے مراد عقاب اور عدم عقاب ہے۔(3) اس سے مراد ثواب اور عدم ثواب ہے۔(4) اس سے مراد جواز اور وجوب ہے۔(5) اس سے مراد جواز اور حرمت ہے۔

فالحمل علی وجہ:۔ سے مصنف نے راجح احتمال کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ وہ احتمال جس میں بارہ کی بارہ اقسام فقہ کی تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں۔وہ احتمال راجح ہے اور ایسے تین احتمال ہیں یعنی دوسرا تیسرا اور پانچواں۔

تعریف فقہ اصطلاحی، علم کلام، علم تصوف کو شامل ہے

ثم مالھا وماعلیھا یتناول:۔ یہاں سے مصنف یہ بیان فرمارہے ہیں کہ امام صاحب نے جو فقہ کی تعریف کی ہے اس میں

شمول ہے یعنی یہ علم کلام۔علم تصوف اور علم فقہ سب کو شامل ہے اور وہ اس طرح کی امام صاحب نے تعریف میں کہا ہے کہ فقہ نام ہے نفس کے مالہا ور ماعلیھا کو پہچاننے کا اور مالہا و ماعلیھا کی معرفت تین طرح سے ہے۔(1) مالہا و ماعلیھا کی معرفت اعتقادیات سے ہو جیسے ایمان کا واجب ہونا وغیرہ کہ اس کا تعلق اعتقادیات سے ہے اور اعتقادیات کے متعلق علم کو علم کلام کہا جاتا ہے۔(2) مالہا و ماعلیھا کی معرفت وجدانیات سے ہو یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ وغیرہ اور ان کے متعلق علم کو علم اخلاق اور علم تصوف کہتے ہیں اس کی مثال ہے زہد۔صبر رضا اور حضور قلب فی الصلوۃ وغیرہ۔اور یہ علم بھی فقہ کی تعریف میں شامل ہے۔(3) مالہا و ماعلیھا کی معرفت عملیات سے ہو جیسے نماز۔روزہ۔بیع وشراء وغیرہ۔اور اس کے متعلق علم کو فقہ (اصطلاحی) کہتے ہیں۔۔اور فقہ کی تعریف اس کو بھی شامل ہے تو امام صاحب کی تعریف ان تینوں علموں کو شامل ہے۔

فان اردت بالفقہ:۔ یہاں سے مصنف نے یہ بیان فرمایا ہے کہ بعض حضرات نے فقہ کی تعریف میں عملاً کی قید لگائی ہے یعنی یہ تعریف کی ہے الفقہ معرفة النفس مالها و ما علیها عملاً اور یہ قید انہوں نے اس لئے لگائی ہے کہ وہ فقہ سے فقہ اصطلاحی مراد لیتے ہیں علم کلام اور علم تصوف کو فقہ اصطلاحی میں شامل نہیں کرتے تو وہ ان دونوں علموں کو فقہ کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے عملاً کی قید لگاتے ہیں۔لیکن چونکہ امام صاحب نے فقہ سے اصطلاحی فقہ مراد نہیں لی بلکہ انہوں نے شمول کا ارادہ کیا ہے۔اس لئے انہوں نے عملاً کی قید لگائی ہے۔باقی رہی یہ بات کہ امام صاحب کے شمول کا ارادہ کرنے کی دلیل کیا ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحب نے علم کلام میں ایک رسالہ لکھا اور اس کا نام فقہ اکبر رکھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ امام صاحب علم کلام کو فقہ میں شمار کرتے ہیں اس لئے ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے فقہ کی تعریف میں شمول کا ارادہ کیا ہے۔

تلویح

قَوْلُهُ (وَالْفِقْهُ) نَقَلَ لِلْمُضَافِ تَعْرِيفَيْنِ مَقْبُولًا وَمُزَيَّفًا وَلِلْمُضَافِ إلَيْهِ تَعْرِيفَيْنِ صَرَّحَ بِتَزْيِيفِ أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ ، ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ عِنْدِهِ تَعْرِيفًا ثَالِثًا فَالْأَوَّلُ :مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَيَجُوزُ أَنْ يُرِيدَ بِالنَّفْسِ الْعَبْدَ نَفْسَهُ ؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ الْأَحْكَامِ مُتَعَلِّقَةٌ بِأَعْمَالِ الْبَدَنِ وَأَنْ يُرِيدَ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ ، إذْ بِهَا الْأَفْعَالُ وَمَعَهَا الْخِطَابُ ، وَإِنَّمَا الْبَدَنُ آلَةٌ وَفَسَّرَ الْمَعْرِفَةَ بِإِدْرَاكِ الْجُزْئِيَّاتِ عَنْ دَلِيلٍ وَالْقَيْدُ الْأَخِيرُ مِمَّا لَا دَلَالَةَ عَلَيْهِ أَصْلًا لَا لُغَةً وَلَا اصْطِلَاحًا وَذَهَبَ فِي قَوْلِهِ مَا لَهَا وَمَا

عَلَيْهَا إِلَى مَا يُقَالُ إِنَّ اللَّامَ لِلِانْتِفَاعِ وَعَلَى لِلتَّضَرُّرِ وَقَيَّدَهُمَا بِالْأُخْرَوِيِّ احْتِرَازًا عَمَّا تَنْتَفِعُ مِنْهُ النَّفْسُ أَوْ تَتَضَرَّرُ بِهِ فِي الدُّنْيَا مِنَ اللَّذَّاتِ وَالْآلَامِ وَالْمُشْعِرُ بِهَذَا الْقَيْدِ شُهْرَةُ أَنَّ الْفِقْهَ مِنَ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ فَذَكَرَ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ ثَلَاثَةَ مَعَانٍ ، ثُمَّ ذَكَرَ مَعْنَيَيْنِ آخَرَيْنِ فَصَارَتِ الْمَعَانِي الْمُحْتَمَلَةُ خَمْسَةً : ثَلَاثَةٌ مِنْهَا تَشْمَلُ جَمِيعَ أَقْسَامِ مَا يَأْتِي بِهِ الْمُكَلَّفُ وَاثْنَانِ لَا يَشْمَلَانِ كُلَّهَا وَالْأَقْسَامُ اثْنَا عَشَرَ ؛ لِأَنَّ مَا يَأْتِي بِهِ الْمُكَلَّفُ إِنْ تَسَاوَى فِعْلُهُ وَتَرْكُهُ فَمُبَاحٌ وَإِلَّا ، فَإِنْ كَانَ فِعْلُهُ أَوْلَى فَمَعَ الْمَنْعِ عَنِ التَّرْكِ وَاجِبٌ وَبِدُونِهِ مَنْدُوبٌ ، وَإِنْ كَانَ تَرْكُهُ أَوْلَى فَمَعَ الْمَنْعِ عَنِ الْفِعْلِ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ حَرَامٌ وَبِدَلِيلٍ ظَنِّيٍّ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةَ التَّحْرِيمِ وَبِدُونِ الْمَنْعِ عَنِ الْفِعْلِ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةَ التَّنْزِيهِ هَذَا عَلَى رَأْيِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَهُوَ الْمُنَاسِبُ هٰهُنَا ؛ لِأَنَّ الْمُصَنِّفَ جَعَلَ الْمَكْرُوهَ تَنْزِيهًا مِمَّا يَجُوزُ فِعْلُهُ وَالْمَكْرُوهَ تَحْرِيمًا مِمَّا لَا يَجُوزُ فِعْلُهُ ، بَلْ يَجِبُ تَرْكُهُ كَالْحَرَامِ ، وَهَذَا لَا يَصِحُّ عَلَى رَأْيِهِمَا ، وَهُوَ أَنَّ مَا يَكُونُ تَرْكُهُ أَوْلَى مِنْ فِعْلِهِ فَهُوَ مَعَ الْمَنْعِ عَنِ الْفِعْلِ حَرَامٌ وَبِدُونِهِ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةَ التَّنْزِيهِ إِنْ كَانَ إِلَى الْحِلِّ أَقْرَبَ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ فَاعِلُهُ لَكِنْ يُثَابُ تَارِكُهُ أَدْنَى ثَوَابٍ وَكَرَاهَةُ التَّحْرِيمِ إِنْ كَانَ إِلَى الْحَرَامِ أَقْرَبَ بِمَعْنَى أَنَّ فَاعِلَهُ مُسْتَحِقٌّ مَحْذُورًا دُونَ الْعُقُوبَةِ بِالنَّارِ كَحِرْمَانِ الشَّفَاعَةِ .

ترجمہ:۔ نقل کی ہیں مصنف نے مضاف کیلئے دو تعریفیں۔ مقبول اور غیر مقبول اور مضاف الیہ کیلئے بھی دو تعریفیں۔ اور تصریح کی ان دو میں سے ایک کے غیر مقبول ہونے کی نہ کہ دوسری کی پھر ذکر کی مصنف نے اپنی طرف سے تیسری تعریف۔ پس اول معرفۃ النفس مالھا وما علیھا ہے اور جائز ہے کہ یہ ارادہ کیا جائے نفس کے ساتھ روح مع الجسد کا اس لئے کہ اکثر احکام متعلق ہوتے ہیں بدن کے اعمال کے ساتھ اور جائز ہے یہ کہ ارادہ کیا جائے نفس انسانی (روح) کا اس لئے کہ اعمال اسی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور خطاب اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ سوائے اس کے نہیں کہ بدن تو محض ایک آلہ ہے۔ اور تفسیر کی ہے

لفظ معرفت کی جزئیات کا دلیل سے ادراک کرنے کے ساتھ۔ اور قید اخیر (عن دلیل) ان اشیا میں سے ہے کہ نہیں ہے کوئی دلالت اس پر بالکل نہ لغتہ نہ اصطلاحا۔ اور گئے ہیں (ماتن) اپنے قول مالہا وما علیہا میں اس بات کی طرف جو کہی جاتی ہے کہ ''ل'' انتفاع کیلئے ہے اور ''علی'' ضرر کیلئے ہے اور مقید کیا ہے ان دونوں کو اخروی کی قید کے ساتھ احتراز کرتے کیلئے اس سے کہ نفع اٹھاتا ہے اس کے ساتھ نفس یا نقصان ہوتا ہے اس کے ساتھ دنیا میں یعنی لذات اور آلام (وغیرہ) سے اور اشارہ کیا گیا ہے اس قید کے ساتھ اس بات کے مشہور ہونے کے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے پس ذکر کئے ان دونوں کے لئے اس تقدیر پر تین معانی پھر ذکر کیا دوسرے دو معانی کو پس ہو گئے معانی محتملہ پانچ تین ان میں سے مشتمل ہیں تمام ان اقسام کو جن کو مکلف بجالاتا ہے اور دو مشتمل نہیں ہیں ان تمام اقسام کو اور اقسام بارہ ہیں اس لئے جس (شئ) کو مکلف بجالاتا ہے یا تو برابر ہوگا اس کا فعل اور اس کا ترک پس یہ مباح ہے وگرنہ پس اگر ہے اس کا فعل اولی تو پس ترک سے منع کے ساتھ واجب ہے اور اس کے بغیر مندوب ہے اور اگر ہو اس کا ترک اولی تو پس فعل سے منع کے ساتھ دلیل قطعی سے حرام ہے اور دلیل ظنی سے مکروہ کراہتہ تحریمی ہے اور منع کے بغیر فعل سے مکروہ کراہتہ تنزیہی ہے۔ یہ امام محمد کی رائے پر ہے اور یہی مناسب ہے یہاں اس لئے کہ مصنف نے بتایا ہے مکروہ تنزیہی کو ان میں سے کہ جائز ہے ان کا فعل اور مکروہ تحریمی کو ان میں سے کہ نہیں ہے جائز ان کا فعل بلکہ واجب ہے اس کا ترک مثل حرام کے اور یہ نہیں ہے صحیح ان دونوں (شیخین) کی رائے پر اور وہ یہ ہے کہ اگر ہو اس کا ترک اولی اس کے فعل سے پس وہ منع کے ساتھ فعل سے حرام ہے اس کے بغیر مکروہ کراہتہ تنزیہی ہے اگر ہو حلال کے زیادہ قریب اس معنی کے ساتھ کہ بے شک نہیں عذاب دیا جائے گا اسکے کرنے والے کو لیکن ثواب دیا جائے گا اس کے ترک کرنے والے کو ادنی ثواب اور کراہتہ تحریمی کے ساتھ اگر ہو حرام کی طرف زیادہ قریب اس معنی کے ساتھ کہ بے شک اسکا کرنیوالا مستحق ہوگا ملامت (تنبیہ) کا آگ کے ساتھ سزا کے علاوہ مثل شفاعت سے محروم ہونے کے۔

ماقبل سے ربط

تشریح:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے یہاں سے شارح مصنف کی عبارت کا ماقبل سے ربط بیان کر رہے ہیں۔

ربط:۔ ماقبل میں ماتن نے اصول فقہ کی تعریف اضافی کے سلسلے میں پہلے مضاف یعنی اصل کی تعریف کی اب مضاف الیہ یعنی فقہ کی تعریف بیان فرمارہے ہیں اصل کی ماتن نے دو تعریفیں کی تھیں جن میں سے ایک مقبول تھی اور ایک غیر مقبول اور فقہ کی تین تعریفیں کی ہیں ایک امام صاحب کے حوالے سے اور دوسری امام شافعی کے حوالے سے اور تیسری اپنی طرف سے اور ان تین میں سے مصنف نے امام صاحب اور امام شافعی کی تعریف کو غیر مقبول کہا ہے اور اپنی تعریف کو ذکر کرکے اشارہ کیا ہے کہ یہی

مقبول ہے لیکن یہاں مصنفؒ نے امام شافعی کی تعریف کی غیر مقبولیت کو صراحتاً ذکر کیا ہے اور امام صاحبؒ کی تعریف کی غیر مقبولیت کو کنایۃً ذکر کیا ہے اور اسکی وجہ شاید یہ ہے کہ امام صاحب چونکہ امام اعظمؒ ہیں تو انکے ادب کی وجہ سے مصنفؒ نے انکی تعریف کو صراحتاً غیر مقبول نہیں کہا بلکہ اپنی طرف سے تیسری تعریف کو نقل کر کے اسکے غیر مقبول ہونے کی طرف اشارہ کر دیا ہے

فائدہ:۔ شارحؒ کی یہ بات درست نہیں ہے کہ مصنفؒ نے امام صاحب کی تعریف کو کنایۃً غیر مقبول کہا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مصنف نے اپنی طرف سے نئی تعریف اس لئے کی کہ امام صاحبؒ کی تعریف میں شمول تھا یعنی وہ علم کلام اور علم تصوف کو بھی شامل تھی اور مصنفؒ صرف فقہ اصطلاحی کی تعریف کرنا چاہتے تھے اس لئے انہوں نے اپنی طرف سے تیسری تعریف نقل کی ہے جو صرف فقہ اصطلاحی پر صادق آتی ہے علم کلام اور علم تصوف کو شامل نہیں اور اپنی طرف سے تعریف ذکر کر کے یہ بتایا کہ امام صاحب کی تعریف میں شمول ہے نہ یہ کہ امام صاحب کی تعریف غیر مقبول ہے۔

نفس کی مرادی تحقیق

فالاول معرفة النفس مالها وما عليها:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ پہلی تعریف یعنی امام صاحب والی تعریف کی وضاحت فرمار ہے ہیں کہ اس تعریف میں النفس کا ذکر ہے اور اسمیں دو احتمال ہیں (۱) نفس سے مراد العبد ہے یعنی روح مع الجسد اور یہ درست بھی ہے کیونکہ اکثر احکام شرعیہ بدن (روح مع الجسد) کے اعمال کے ساتھ ہی متعلق ہیں۔

اعتراض:۔ شارحؒ کی دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہے کیونکہ دعوی یہ ہے کہ نفس سے مراد روح مع الجسد ہے لیکن دلیل میں شارحؒ نے صرف اعمال بدن کو ذکر کیا ہے روح کو ذکر نہیں کیا لہذا دلیل دعوی کے مطابق نہ ہوئی بلکہ دعوی عام اور دلیل خاص ہے۔

جواب:۔ دلیل میں بھی اعمال بدن سے وہی اعمال مراد ہیں جو روح اور بدن دونوں سے سرزد ہوں باقی ذکر اس لئے نہیں کیا کہ یہ بات بدیہی ہے کہ احکام کا تعلق بدن کے ساتھ روح کے واسطے سے ہی ہوتا ہے (۲) وان یرید النفس الانسانیہ یہاں سے دوسرا احتمال بیان کیا ہے کہ نفس سے مراد نفس انسانی یعنی صرف روح ہے اور یہ بھی درست ہے کیونکہ اصل میں افعال اور خطاب کا تعلق اسی کے ساتھ ہے باقی بدن تو محض آلہ ہے۔

اعتراض:۔ شارحؒ نے روح کو روح مع الجسد کے مقابلہ میں ذکر کیا جو اس بات پر دلیل ہے کہ یہاں (دوسرے احتمال میں) روح سے مراد نفس ناطقہ ہے جو مجرد عن المادہ ہے اور نفس ناطقہ (مجرد عن المادہ) سے حکماء تو بحث کرتے ہیں متکلمین اور اہل سنت اس سے بحث نہیں کرتے لہذا شارحؒ کا یہاں روح کو ذکر کرنا درست نہیں ہے۔

جواب:۔ یہاں روح سے محض روح مرادنہیں بلکہ روح حالہ فی الجسد یعنی وہ روح مراد ہے جوجسم میں حلول کئے ہوئے ہو اوراس سے متکلمین بحث کرتے ہیں۔فلا اشکال۔

معرفت کی قید میں عن دلیل کی قید لگانا درست ہے

وفسر المعرفۃ بادراک الجزئیات عن دلیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ مصنف کی عبارت پر اعتراض کرر ہے ہیں کہ ماتن نے معرفہ کی تعریف میں عن دلیل کی قید لگائی ہے اور ماتن کا یہ قید لگانا بغیر دلیل کے ہے کیونکہ اس قید پر نہ تو لغۃ کوئی ثبوت ہے اور نہ اصطلا حالہذا یہ قید درست نہیں ہے لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اولاتو آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ لغت میں اس کا ثبوت نہیں کیونکہ علامہ راغب اصفہانیؒ نے لغت کی کتاب میں معرفۃ کی تعریف کی ہے اور انہوں نے یہ قید لگائی ہے اور وہ تعریف یہ ہے المعرفۃ اسم لما یحصل من العلم بعد تذکر المعھو دوالاستدلال بالآ ثار کہ معرفت نام ہے ایسی شی کا جو حاصل ہو علم سے بھولے ہوئے کو یاد کرنے کے بعد اور علامات کے ساتھ استدلال کرنے کے بعد تو تعریف میں استدلال کا لفظ ہے جس کے معنی دلیل پکڑنا ہی ہوتا ہے لھذا شارحؒ کا یہ کہنا غلط ہوا کہ لغۃ دلیل کی قید پر کوئی ثبوت نہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ لغت میں معرفہ کی تعریف دلیل کی قید کے بغیر ہے تب بھی ماتن کی تعریف درست ہے کیونکہ یہاں مطلقا معرفت کی تعریف نہیں ہورہی بلکہ اس معرفت کی تعریف ہے جس کا ذکر فقہ کی تعریف میں ہے اوروہ ہے معرفۃ النفس مالھا وماعلیھا اور مالھا وماعلیھا سے مراد احکام ہیں اور احکام کی معرفت کے لئے ضروری ہے کہ استدلال کی صلاحیت بھی ہو اس لئے معرفت کی تعریف میں دلیل کی قید لگانا ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر مالھا وماعلیھا کی معرفت حاصل ہی نہیں ہوسکتی۔

وذھب فی قولہ مالھا وماعلیھا:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔

غرض شارحؒ:۔ یہاں سے شارحؒ عبارت کی وضاحت فرمار ہے ہیں کہ ماتن نے مالھا میں لام کو نفع کے لئے اور ماعلیھا میں علی کو ضرر کے لئے بنایا ہے اوراس نفع اور ضرر کو اخروی کی قید کے ساتھ مقید فرمایا ہے اور یہ اخروی کی قید اس لئے لگائی کہ ان سے وہ چیز خارج ہو جائے جن سے نفس کو دنیوی فائدہ مثلا لذات اور دنیوی ضرر مثلا آلام حاصل ہوتے ہیں۔

والمشعر بھذا القید:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔

غرض شارحؒ:۔ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ مصنف نے اخروی کی قید کا اضافہ کیوں کیا ہے اس پر کیا قرینہ ہے؟

جواب:۔ یہ بات مشہور ہے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے اور یہی شہرت اس بات پر دلیل ہے کہ یہاں نفع وضرر سے مراد اخروی نفع وضرر ہے۔

فذكر على هذا التقدير:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔

غرض: توضیح بالمتن ہے یہاں سے اس بات کی وضاحت فرمارہے ہیں کہ ماتن نے مالھا میں لام نفع کے لئے اور وماعلیھا میں علی کو ضرر کے لئے بنایا ہے پھر اسمیں تین احتمال بیان کیے ہیں تو کل پانچ احتمال ہو گئے جن میں سے تین احتمال (دوسرا۔تیسرا۔اور پانچواں) تو مکلّف کے افعال کی ساری اقسام کو شامل ہے اور دو احتمال تمام اقسام کو شامل نہیں ہیں بلکہ بعض اقسام کو شامل ہیں بعض کو نہیں۔

حکم کی بارہ اقسام کی وجہ حصر میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف

والاقسام اثنی عشر:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے۔

غرض: مکلّف کے افعال کی وضاحت کرنا ہے کہ مکلّف جن افعال کو بجالاتا ہے انکی بارہ اقسام ہیں جنکی وجہ حصر مندرجہ ذیل ہے۔

وجہ حصر:۔ مکلّف جس چیز کو بجالاتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں کہ اسکا فعل اور ترک برابر ہوگا یا نہیں: اگر فعل اور ترک برابر ہے تو وہ مباح ہے اور اگر برابر نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ جانب فعل راجح ہوگی یا جانب ترک، اگر جانب فعل راجح ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس کے ترک سے منع کیا گیا ہوگا یا نہیں: اگر منع کیا گیا ہو تو واجب ہے۔اور اگر منع نہ کیا گیا ہو تو مندوب ہے۔

فائدہ: یہاں تک وجہ حصر متفق علیہ ہے لیکن اس سے اگلی وجہ حصر میں امام محمدؒ اور شیخینؒ کا اختلاف ہے۔امام محمد کے نزدیک آگے والی وجہ حصر یوں ہے کہ اگر اس کی جانب ترک اولی ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ جانب فعل سے منع کیا گیا ہوگا یا منع نہیں کیا گیا ہوگا اگر منع نہ کیا گیا ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہے اور اگر منع کیا گیا ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ یہ منع دلیل قطعی سے ہوگا یا دلیل ظنی سے اگر دلیل قطعی سے ہو تو وہ حرام ہے اور اگر دلیل ظنی سے ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔

اور شیخین کے نزدیک وجہ حصر یوں ہے کہ اگر اس شئی کی جانب ترک اولی ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ اس کے فعل

سے منع کیا گیا ہوگا یا نہیں اگر منع کیا گیا ہے تو یہ حرام ہے اگر منع نہیں کیا گیا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حلّت کے قریب ہوگا یا حرمت کے اگر حلت کے قریب ہے تو مکروہ تنزیہی ہے اور اگر حرمت کے قریب ہے تو مکروہ تحریمی ہے۔

وھوالمناسب ھھنا:۔ یہ شرح کی عبارت کا آٹھواں حصہ ہے۔

شارحؒ نے مقام کے لحاظ سے مناسب مذہب کو متعین کیا کہ ماتن نے چونکہ تنزیہی کو جواز اور مکروہ تحریمی کو عدم جواز میں شمار کیا ہے اور یہی مذہب امام محمد کا ہے اس لئے اس مقام پر ان کی وجہ حصر کو لینا ہی مناسب ہے۔

ثمرہ اختلاف: ثمرہ اختلاف شارحؒ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی کا مرتکب عقاب اور عذاب بالنار کا مستحق ہے اور شیخین کے نزدیک مکروہ تحریمی کا مرتکب عقاب بالنار کا تو مستحق نہیں البتہ تعبیر کا مستحق ہوگا مثلاً وہ شفاعت سے محروم ہوگا۔

کیا مکروہ تحریمی کا مرتکب شفاعت سے محروم ہوگا

اعتراض:۔ آپ علیہ السلام کا فرمان ہے "شفاعتی لاھل الکبائر من امتی" اس سے پتا چلتا ہے کہ کبیرہ گناہ یعنی حرام کا مرتکب بھی شفاعت سے محروم نہیں ہوگا تو وہ شخص کیسے شفاعت سے کیسے محروم ہوسکتا ہے جو صرف حرام کے قریبی فعل کا مرتکب ہو یعنی مکروہ تحریمی کا۔

جواب:۔ شفاعت کی دو قسمیں ہیں ایک ہے جہنم سے نجات کے لئے شفاعت اور دوسری ہے جنت میں ترقی درجات کیلئے شفاعت (جیسے اولاد کا والدین کے پاس پہنچنا) تو حدیث میں اول شفاعت کا ذکر ہے اور مصنف نے جو بات کی ہے اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو ترقی درجات کیلئے ہوتی ہے یعنی مکروہ تحریمی کا مرتکب ترقی درجات والی شفاعت سے محروم ہوگا۔

ثُمَّ الْمُرَادُ بِالْوَاجِبِ مَا يَشْمَلُ الْفَرْضَ أَيْضًا ؛ لِأَنَّ اسْتِعْمَالَهُ بِهٰذَا الْمَعْنَى شَائِعٌ عِنْدَهُمْ كَقَوْلِهِمْ الزَّكَاةُ وَاجِبَةٌ وَالْحَجُّ وَاجِبٌ بِخِلَافِ إِطْلَاقِ الْحَرَامِ عَلَى الْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا .

وَالْمُرَادُ بِالْمَنْدُوبِ مَا يَشْمَلُ السُّنَّةَ وَالنَّفْلَ فَصَارَتِ الْأَقْسَامُ سِتَّةً وَلِكُلٍّ مِنْهَا طَرَفَانِ فِعْلٌ أَيْ إِيقَاعٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيُّ وَتَرْكٌ أَيْ عَدَمُ فِعْلٍ فَتَصِيرُ

اثْنَىْ عَشَرَ وَالْمُرَادُ بِمَا يَأْتِي بِهِ الْمُكَلَّفُ الْفِعْلُ بِمَعْنَى الْحَاصِلِ مِنَ الْمَصْدَرِ كَالْهَيْئَةِ الَّتِي تُسَمَّى صَلَاةً وَالْحَالَةُ الَّتِي تُسَمَّى صَوْمًا وَنَحْوُ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ أَثَرٌ صَادِرٌ عَنِ الْمُكَلَّفِ وَطَرَفُ فِعْلِهِ إِيقَاعُهُ وَطَرَفُ تَرْكِهِ عَدَمُ إِيقَاعِهِ وَالْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ مِنَ الْوَاجِبِ وَالْحَرَامِ وَغَيْرِهِمَا ، وَإِنْ كَانَتْ فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ صِفَاتِ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ خَاصَّةً إِلَّا أَنَّهَا قَدْ تُطْلَقُ عَلَى عَدَمِ الْفِعْلِ أَيْضًا فَيُقَالُ عَدَمُ مُبَاشَرَةِ الْوَاجِبِ حَرَامٌ وَعَدَمُ مُبَاشَرَةِ الْحَرَامِ وَاجِبٌ ، وَهُوَ الْمُرَادُ هَهُنَا ، وَإِنَّمَا فَسَّرَ التَّرْكَ بِعَدَمِ الْفِعْلِ لِيَصِيرَ قِسْمًا آخَرَ ، إِذْ لَوْ أُرِيدَ بِهِ كَفُّ النَّفْسِ لَكَانَ تَرْكُ الْحَرَامِ مَثَلًا فِعْلَ الْوَاجِبِ بِعَيْنِهِ ، فَإِنْ قُلْتَ :أَيُّ حَاجَةٍ إِلَى اعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ وَجَعْلِ الْأَقْسَامِ اثْنَيْ عَشَرَ وَهَلَّا اقْتَصَرَ عَلَى السِّتَّةِ بِأَنْ يُرَادَ بِالْوَاجِبِ مَثَلًا أَعَمُّ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ قُلْتُ ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ الْوَاجِبُ يَدْخُلُ فِيمَا يُثَابُ عَلَيْهِ لَمْ يَصِحَّ ذَلِكَ فِي الْوَاجِبِ بِمَعْنَى عَدَمِ فِعْلِ الْحَرَامِ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّفْصِيلِ الْمَذْكُورِ ، ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ عَدَمَ الْإِتْيَانِ بِالْوَاجِبِ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ لَا يُعَاقَبُ لِعَفْوٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ سَهْوٍ مِنَ الْعَبْدِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ .

ترجمہ: پھر مراد واجب سے وہ ہے جو شامل ہوتا ہے فرض کو بھی اس لئے کہ اس کا استعمال اس معنی میں شائع ہے ان کے نزدیک مثل ان کے قول ''الزکوۃ واجبۃ ، الحج واجب'' کے بخلاف حرام کا اطلاق کرنے کے مکروہ تحریمی پر اور مراد مندوب سے وہ ہے جو شامل ہوتا ہے سنت کو اور نفل کو۔ پس ہو جائیں گی اقسام چھ اور ہر ایک کے لیے ان میں سے دو طرفیں ہیں فعل یعنی واقع کرنا اوپر اس کے وہ معنی مصدری ہے اور ترک یعنی فعل کا نہ ہونا پس ہو جائیں گی بارہ قسمیں۔ اور مراد اس سے جس کو مکلف لاتا ہے وہ فعل ہے جو حاصل من المصدر'' کے معنی میں ہو مثل اس حالت کے جس کا نام رکھا جاتا ہے صلوۃ اور وہ حالت کہ جس کا نام رکھا جاتا ہے صوم اور اس کی مثل سے ان سے جو ایسا اثر ہے جو صادر ہوتا ہے مکلف سے اور طرف فعل اس کا واقع کرنا ہے اور طرف ترک اس (فعل) کا واقع نہ کرنا ہے اور وہ امور جن کو ذکر کیا گیا ہے یعنی واجب اور حرام اور ان دونوں کے علاوہ اگر چہ حقیقت میں مکلف کے فعل کی صفات میں سے ہیں خاص طور پر مگر بیشک کبھی ان کا اطلاق کیا جاتا ہے عدم فعل پر بھی پس کہا جاتا

ہے عدم المباشرۃ الواجب حرام اور عدم مباشرۃ الحرام واجب۔ اور یہی مراد ہے یہاں۔ سوائے اس کے نہیں کہ تعبیر کی ہے ترک کی عدم فعل کے ساتھ تا کہ ہوجائے دوسری قسم۔ اس لئے کہ اگر ارادہ کیا جائے اس کے ساتھ کف النفس کا تو البتہ ہوجائے گا ترک حرام مثلاً کے طور پر فعل واجب بعینہ۔ پس اگر تو کہے کہ کیا حاجت ہے فعل کے اعتبار کرنے کی اور ترک کے اعتبار کرنے کی اور اقسام کو بارہ بنانے کی کیوں نہیں اکتفاء کیا گیا چھ پر بایں طور کہ مراد لیا جاتا واجب کے ساتھ مثال کے طور پر وہ جو اعم ہو فعل سے اور ترک سے، تو میں کہوں گا، اس لئے کہ جب کہا واجب داخل ہے ان احکام میں جن پر ثواب دیا جاتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہوگا واجب بمعنی عدم الفعل کے، پس ضروری ہے تفصیل مذکور۔ پھر نہیں مخفی کہ بیشک مراد یہ ہے کہ واجب کے نہ لانے سے مستحق ہوگا اس کی وجہ سے عتاب کا مگر وہ بیشک کبھی نہیں عقاب (سزا) دیا جاتا اللہ تعالیٰ کی جانب سے معاف کرنے کے ساتھ یا بھول جانے کے ساتھ بندے کی جانب سے یا اس کی مثل سے۔

فقہا کی اصطلاح میں فرض پر واجب کا اطلاق ہوتا ہے

تشریح: ثم المراد:۔ یہ شرح کی عبارت کا حصہ نہم ہے۔ **غرض:۔** اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ آپ کی بیان کردہ وجہ حصر درست نہیں ہے کیونکہ اس میں فرض کا ذکر نہیں ہے۔

جواب:۔ فرض کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ واجب ہی میں داخل ہے اور وہ اس طرح کہ واجب وہ ہے جس میں جانب فعل اولی اور جانب ترک ممنوع ہو اب اگر ترک سے منع قطعی دلیل سے ہو تو فرض ہے اور اگر دلیل ظنی سے ہو تو وہ واجب ہے۔

اعتراض:۔ پھر تو مکروہ تحریمی کو بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ وہ بھی حرام میں داخل ہے۔

جواب:۔ مکروہ تحریمی حرام میں داخل تو ہے لیکن اس کو ذکر کرنا ضروری تھا کیونکہ مکروہ تحریمی پر حرام کا اطلاق عام طور پر نہیں ہوتا لیکن واجب کا اطلاق فرض پر فقہاء کے ہاں مشہور ہے جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے الزکوٰۃ واجبۃ ،، اور الحج واجب،، یہاں زکوٰۃ اور حج پر واجب کا اطلاق کیا گیا ہے حالانکہ یہ دونوں فرض ہیں۔

والمراد بالمندوب:۔ یہ شرح کی عبارت کا دسواں حصہ ہے **غرض:** اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ آپ کی وجہ حصر درست نہیں کیونکہ اس میں سنت اور نفل کا ذکر نہیں ہے۔

جواب:۔ سنت اور نفل مندوب میں داخل ہیں لہذا ان کے ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

اعتراض:۔ مندوب میں نفل تو داخل ہوسکتا ہے کہ جیسے مندوب کے فعل پر ثواب ہوتا ہے اور ترک پر سزا نہیں ہوتی ایسے ہی نفل کے فعل پر ثواب ہوتا ہے اور ترک پر سزا نہیں ہوتی لیکن سنت اس طرح نہیں ہے کیونکہ سنت کے فعل پر ثواب اور ترک پر عقاب ہوتا ہے تو سنت کو مندوب میں داخل کرنا درست نہ ہوا۔

جواب:۔ سنت کو مندوب میں داخل کرنا درست ہے کیونکہ اس کا تارک سزا کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ صرف ملامت کا مستحق ہوتا ہے۔

ولکل منہما:۔ یہ شرح کی عبارت کا گیارہواں حصہ ہے یہاں سے یہ ذکر کیا گیا ہیکہ وجہ حصر میں جو چھ قسمیں مذکور ہیں ان میں سے ہر ایک کی دو طرفیں ہیں، ،فعل،، یعنی معنی مصدری کو واقع کرنا اور، ،ترک،، یعنی معنی مصدری کو واقع نہ کرنا تو اس لحاظ سے کل بارہ اقسام ہو گئیں (۱) فعل واجب (۲) ترک واجب (۳) فعل مندوب (۴) ترک مندوب (۵) فعل مباح (۶) ترک مباح (۷) فعل حرام (۸) ترک حرام (۹) فعل مکروہ تحریمی (۱۰) ترک مکروہ تحریمی (۱۱) فعل مکروہ تنزیہی (۱۲) ترک مکروہ تنزیہی۔

فعل اور ترک سے مراد حاصل مصدر ہے

والمراد بمایاتی بہ المکلف :۔ یہ شرح کی عبارت کا بارہواں حصہ ہے **غرض:** اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ وجہ حصر میں شارحؒ نے مایاتی بہ المکلف (واجب، مندوب وغیرہ) کو طرف فعل اور طرف ترک کی طرف منقسم کیا ہے یہ درست نہیں ہے اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں (۱) اس سے انقسام الشی الی نفسہ لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ مایأتی بہ المکلف بھی فعل ہے اور یہ مقسم کے درجہ میں ہے اور اس کی تقسیم کی ہے فعل اور عدم فعل کی طرف۔ اور فعل سے مراد معنی مصدری یعنی ایقاع ہے اب ایقاع کی تقسیم ہوگی ایقاع کی طرف اور یہ انقسام الشیٔ الی نفسہ والی خیرہ ہے جو باطل ہے (۲) دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ جب مایأتی بہ المکلف سے مراد فعل ہے اور یہ ایقاع کے معنی میں ہے تو یہ معنی مصدری ہوا اور جتنے بھی معانی مصدریہ ہیں یہ امور اعتباریہ اور امور انتزاعیہ ہیں اور امور اعتباریہ خارج میں موجود نہیں ہوتے بلکہ خارج میں تو صرف فاعل اور مفعول موجود ہوتے ہیں جیسے مثلاً ،،اکل،، مصدر ہے تو خارج میں آکل اور ماکول تو پائے جاتے ہیں لیکن ان کا معنی مصدری یعنی ایقاع اکل نہیں پایا جاتا تو جب معنی مصدری خارج میں نہیں پایا جاتا تو مایأتی بہ المکلف کو فعل سے کیسے تعبیر کر سکتے ہیں جبکہ مایأتی بہ المکلف تو خارج میں پایا جاتا ہے۔

جواب:۔ مصدر میں دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) معنیٰ مصدری جو واضح ہے (۲) حاصل مصدر جس سے مراد وہ ہیئت ہے جو فاعل کو معنیٰ مصدری کو واقع کرتے وقت حاصل ہوتی ہے جیسے صلوٰۃ،، مصدر ہے اس کا معنیٰ مصدری تو نماز پڑھنا ہے لیکن اس کا حاصل مصدر وہ کیفیت ہے جو مصلی کو نماز پڑھتے وقت حاصل ہوتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ معنیٰ مصدری خارج میں نہیں پایا جاتا لیکن حاصل مصدر خارج میں پایا جاتا ہے، اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے فعل جو مقسم کے درجہ میں ہے اس سے حاصل مصدر مراد لیا ہے جو خارج میں پایا جاتا ہے لہذا دوسری خرابی لازم نہیں آئے گی اسی طرح جب فعل مقسم سے مراد حاصل مصدر ہے اور وہ فعل جو اس کی قسم بنتا ہے اس سے مراد معنیٰ مصدری ہے تو پہلی خرابی یعنی انقسام الشیٔ الی نفسہ والی غیرہ بھی لازم نہیں آئے گی۔

والامور المذکورۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیرہواں حصہ ہے۔**غرض:** ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ مذکورہ امور (واجب، مندوب وغیرہ) کو آپ نے فعل اور ترک کی طرف تقسیم کیا ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ وجوب حرمت وغیرہ افعال کے اوصاف سے ہیں اور ترک تو فعل نہیں ہے۔

جواب:۔ آپ کی بات ٹھیک ہے کہ یہ امور عام طور پر اوصاف فعل واقع ہوتے ہیں ہم اس کا انکار نہیں کرتے لیکن بعض اوقات ان کا اطلاق ترک پر بھی ہوتا ہے اور یہ ترک کی صفات بھی بنتی ہیں کہا جاتا ہے عدم مباشرۃ الحرام واجب،، اور،، عدم مباشرۃ الواجب حرام اب یہاں واجب عدم کی صفت بن رہا ہے اور عدم ترک ہی کا نام ہے معلوم ہوا کہ وجوب وغیرہ کا ترک پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔

ترک کی تفسیر عدم فعل کے ساتھ کیوں کی؟

وانما فسر الترک بعدم الفعل:۔ یہ شرح کی عبارت کا چودہواں حصہ ہے۔**غرض شارح:** اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض:۔ مصنفؒ نے ترک کی تفسیر،، عدم الفعل،، کے ساتھ کی ہے،، کف النفس کے ساتھ کیوں نہیں کی حالانکہ کف النفس بھی ترک ہی ہے۔

جواب سے پہلے ایک مقدمہ سمجھیں۔

مقدمہ:۔ عدم الفعل اور کف النفس میں فرق ہے عدم الفعل کا مطلب ہے فعل کو نہ کرنا چاہے اسکے اسباب ومواقع ہوں یا نہ

ہوں اور کف النفس کا مطلب ہے کسی کام کے اسباب موجود ہونے کے باوجود اس کو نہ کرنا اور کف النفس عن الحرام پر ثواب ملتا ہے اور یہ بعینہ فعل واجب ہوتا ہے اور عدم الفعل بالحرام پر ثواب نہیں ملتا۔

جواب:۔ اگر ہم ترک کی تفسیر کف النفس کے ساتھ کرتے تو چونکہ کف النفس عن الحرام واجب ہے اس لئے ترکِ حرام بعینہ فعل واجب بن جاتا یعنی ترک حرام مستقل قسم نہ ہوتی بلکہ فعل واجب ہی میں داخل ہو جاتی اور اس وقت بارہ اقسام پوری نہ ہوتیں تو بارہ اقسام کو پورا کرنے کے لئے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کی ہے۔

فان قلت:۔ یہ شرح کی عبارت کا پندرہواں حصہ ہے۔ **غرض:** ایک سوال کر کے پھر اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ بارہ اقسام بنانا کوئی فرض تو نہیں ہے یہ سارے امور چھ قسموں میں بھی داخل ہو سکتے تھے وہ اس طرح کہ ان چھ اقسام میں عموم پیدا کر دیا جاتا کہ (۱) واجب عام ہے فعل واجب، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو (۲) مندوب عام ہے فعل مندوب اور ترک مکروہ تنزیہی کو (۳) مباح عام ہے فعل مباح اور ترک مباح کو (۴) حرام عام ہے فعل حرام فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب کو (۵) مکروہ تحریمی عام ہے فعل مکروہ تحریمی فعل حرام اور ترک واجب کو (۶) مکروہ تنزیہی عام ہے فعل مکروہ تنزیہی اور ترک مندوب کو تو جب اس طرح ہو سکتا تھا تو آپ نے اس طرح کیوں نہ کر دیا؟

جواب:۔ اگر ہم اس طرح کرتے تو ماتن نے سابق میں جو مالہا و ماعلیہا میں احتمال بیان کئے ہیں ان میں خلل پڑتا، وہ اس طرح کہ ماتن نے فعل واجب کو ان چیزوں میں داخل کیا ہے جن پر ثواب ملتا ہے اب اگر ہم بارہ اقسام نہ بنائیں چھ اقسام میں ہی عموم پیدا کر دیں اور یہ کہیں کہ فعل واجب عام ہے ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو تو جس طرح فعل واجب پر ثواب ملتا ہے اسی طرح لازم آئے گا کہ ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی پر بھی ثواب ملے حالانکہ ترک حرام (عدم مباشرۃ الحرام) پر ثواب نہیں ملتا تو اس خلل سے بچنے کے لئے ہمیں بارہ اقسام ضرور بنانی پڑیں گی اور مذکورہ چھ امور کو طرفِ فعل اور طرفِ ترک کی طرف تقسیم کرنا پڑے گا۔

ثم لا یخفی ان المراد عدم الاتیان :۔ یہ شرح کی عبارت کا سولہواں حصہ ہے۔ **غرض:** اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ احتمال بیان کرتے وقت ماتن نے ترک واجب کو ان چیزوں میں داخل کیا ہے جن پر عقاب ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تارک واجب پر عقاب ضروری ہے حالانکہ یہ مذہب معتزلہ کا ہے گناہ پر سزا دینا یہ اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے

اہل سنت کے نزدیک تارک واجب پر عقاب ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ چاہیں تو معاف بھی کر سکتے ہیں اسی طرح اگر ترک واجب بندے سے سہواً ہوا ہو تو بھی عقاب نہیں ہوگا۔

جواب:۔ ماتن نے جو ترک واجب پر عقاب کی بات کی ہے وہ استحقاق کے اعتبار سے ہے نہ کہ وقوع کے اعتبار سے یعنی تارک واجب عقاب کا مستحق ضرور ہو جاتا ہے باقی اس پر عقاب ہوگا یا نہیں اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے یعنی عقاب ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا لیکن ترک واجب سے استحقاقِ عقاب ضرور ہو جاتا ہے بشرطیکہ عمداً ہو لہٰذا ماتن کی بات درست ہے۔اس سے اہل سنت کی مخالفت لازم نہیں آتی۔

وَبَاقِي كَلَامِهِ وَاضِحٌ إِلَّا أَنَّ فِيهِ مَبَاحِثَ الْأَوَّلُ أَنَّهُ جَعَلَ تَرْكَ الْحَرَامِ مِمَّا لَا يُثَابُ عَلَيْهِ وَلَا يُعَاقَبُ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَالْوَاجِبُ يُثَابُ عَلَيْهِ ، وَفِي التَّنْزِيلِ (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) وَجَوَابُهُ أَنَّ الْمُثَابَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْوَاجِبِ لَا عَدَمُ مُبَاشَرَةِ الْحَرَامِ وَإِلَّا لَكَانَ لِكُلِّ أَحَدٍ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ مَثُوبَاتٌ كَثِيرَةٌ بِحَسَبِ كُلِّ حَرَامٍ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ وَنَهْيُ النَّفْسِ كَفُّهَا عَنِ الْحَرَامِ ، وَهُوَ مِنْ قَبِيلِ فِعْلِ الْوَاجِبِ وَلَا نِزَاعَ فِي أَنَّ تَرْكَ الْحَرَامِ بِمَعْنَى كَفِّ النَّفْسِ عَنْهُ عِنْدَ تَهَيُّؤِ الْأَسْبَابِ وَمَيَلَانِ النَّفْسِ إِلَيْهِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيْهِ .

وَالثَّانِي أَنَّ الْمُرَادَ بِالْجَوَازِ فِي الْوَجْهِ الرَّابِعِ عَدَمُ مَنْعِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ عَلَى مَا يُنَاسِبُ الْإِمْكَانَ الْخَاصَّ لِيُقَابِلَ الْوُجُوبَ ، وَفِي الْخَامِسِ عَدَمُ مَنْعِ الْفِعْلِ عَلَى مَا يُنَاسِبُ الْإِمْكَانَ الْعَامَّ لِيُقَابِلَ الْحُرْمَةَ ، فَإِنْ قُلْتَ :إِذَا أُرِيدَ بِالْجَوَازِ عَدَمُ مَنْعِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ لَمْ يَصِحَّ قَوْلُهُ فَفِعْلُ مَا سِوَى الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكُ مَا سِوَى الْوَاجِبِ مِمَّا يَجُوزُ لَهَا ؛ لِأَنَّ مَا سِوَى الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا يَشْمَلُ الْوَاجِبَ مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ بِهَذَا الْمَعْنَى وَكَذَا تَرْكُ مَا سِوَى الْوَاجِبِ يَشْمَلُ تَرْكَ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ بِهَذَا الْمَعْنَى قُلْتُ :هَذَا مَخْصُوصٌ بِقَرِينَةِ

التَّصْرِيحِ بِدُخُولِهِ فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهَا .

وَالثَّالِثُ أَنَّ مَا يَحْرُمُ عَلَيْهَا فِي الْوَجْهِ الْخَامِسِ بِمَعْنَى الْمَنْعِ عَنِ الْفِعْلِ يَشْمَلُ الْحَرَامَ وَالْمَكْرُوهَ تَحْرِيمًا

وَالرَّابِعُ أَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِمَعْرِفَةِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا تَصَوُّرُهُمَا وَلَا التَّصْدِيقُ بِثُبُوتِهِمَا لِظُهُورِ أَنْ لَيْسَ الْفِقْهُ عِبَارَةً عَنْ تَصَوُّرِ الصَّلَاةِ وَغَيْرِهَا وَلَا عَنِ التَّصْدِيقِ بِوُجُودِهَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ، بَلِ الْمُرَادُ مَعْرِفَةُ أَحْكَامِهَا مِنَ الْوُجُوبِ وَغَيْرِهِ كَالتَّصْدِيقِ بِأَنَّ هٰذَا وَاجِبٌ وَذَاكَ حَرَامٌ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ كَوُجُوبِ الْإِيمَانِ فَأَحْكَامُ الْوِجْدَانِيَّاتِ مِنَ الْوُجُوبِ وَنَحْوِهِ تُدْرَكُ بِالدَّلِيلِ وَثُبُوتُهَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِالْوِجْدَانِ كَمَا فِي الْعَمَلِيَّاتِ يُعْرَفُ وُجُوبُ الصَّلَاةِ بِالدَّلِيلِ وَوُجُودُهَا بِالْحِسِّ ، ثُمَّ لَا يَخْفٰى أَنَّ اعْتِرَاضَهُ عَلَى التَّعْرِيفِ الثَّانِي بِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالْأَحْكَامِ كُلِّهَا وَلَا بَعْضِهَا الْمُعَيَّنِ وَلَا الْمُبْهَمِ وَارِدٌ هٰهُنَا فِيمَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مَعَ أَنَّ إِطْلَاقَ اللَّفْظِ الْمُحْتَمَلِ لِلْمَعَانِي الْمُتَعَدِّدَةِ مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ الْمُرَادِ غَيْرُ مُسْتَحْسَنٍ فِي التَّعْرِيفَاتِ

ترجمہ:۔ اور باقی اس کی کلام واضح ہے مگر بیشک اس میں مباحث ہیں الاول بیشک بنایا ہے اس نے ترک حرام کو ان میں سے کہ نہیں ثواب دیا جاتا ان پر اور نہ عذاب اور اعتراض کیا گیا اس پر بایں طور کہ یہ واجب ہے اور واجب پر ثواب ہوتا ہے اور تنزیل (قرآن کریم) میں ہے واما من خاف الایۃ اور بہر حال وہ شخص جو ڈر گیا اپنے رب کے سامنے کھڑا ہونے سے اور روک لیا اس نے نفس کو خواہشات سے پس بیشک جنت اس کا ٹھکانا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ تحقیق وہ چیز کہ ثواب دیا جاتا ہے اس پر وہ فعل واجب ہے نہ کہ حرام کا نہ کرنا ورنہ تو البتہ ہو جائے گا ہر ایک کے لئے ہر لحظہ میں بہت زیادہ ثواب ہر ایسے حرام کے اعتبار سے جو نہ صادر ہو رہا ہو اس سے اور ''نہی النفس'' اس (نفس) کا روکنا ہے حرام سے اور وہ فعل واجب کے قبیل سے ہے اور نہیں ہے کوئی جھگڑا اس بات میں کہ بیشک ترک حرام ،، نفس کے روکنے کے معنیٰ میں اس (حرام) سے اسباب کے پائے جانے کے وقت اور نفس کے مائل ہونے کے وقت اس کیطرف ان میں سے ہے کہ ثواب دیا جاتا ہے اس پر۔

الثانی: بیشک مراد جواز سے چوتھی وجہ میں عدم منع عن فعل وترک ہے اور اس کے کہ مناسب ہے امکان خاص کے تا کہ مقابل

ہو جائے وجوب کے اور پانچویں صورۃ میں عدم منع الفعل کے معنی میں ہے جیسا کہ مناسب ہے امکان عام کے تا کہ مقابل ہو جائے حرمت کے۔ پس اگر تو کہے کہ جب مراد لیا جائے جواز سے عدم منع الفعل او الترک،، کو تو نہیں ہو گا صحیح اس کا قول ''ففعل ماسوی الحرام الخ''، یعنی پس کرنا اس چیز کا جو حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ ہے شامل ہوتا ہے وہ واجب کو،، اس بناء پر کہ تحقیق نہیں ہے وہ جائز اس معنی کے ساتھ اسی طرح ترک کرنا اس چیز کا جو واجب کے علاوہ ہے شامل ہوتا ہے ترک حرام کو اور ترکِ مکروہ تحریمی کو کیونکہ وہ نہیں ہے جائز اس معنیٰ کے ساتھ۔ تو میں کہوں گا کہ یہ مخصوص ہے اس کو مایجب علیہا میں داخل کرنے کی تصریح کے قرینہ کے ساتھ۔

الثالث: بیشک مایحرم علیہا وہ پانچویں وجہ میں منع عن الفعل کے معنی کے ساتھ شامل ہوتا ہے حرام کو اور مکروہ تحریمی کو۔

والرابع: بیشک نہیں ہے مراد مالہا و ماعلیہا کی معرفۃ سے ان دونوں کا تصور ہونا اور نہ تصدیق کرنا ان دونوں کے ثابت ہونے کے ساتھ بوجہ ظاہر ہونے اس بات کے کہ نہیں ہے فقہ نام صلوٰۃ کے تصور کا اور اس کے علاوہ کے تصور کا اور نہ ہی (فقہ) نام ہے تصدیق کا اس (صلوٰۃ) کے وجود کی نفس الامر میں بلکہ مراد اس سے احکام کا پہچاننا ہے وجوب سے اور اس کے علاوہ سے، مثل تصدیق کرنا اس بات کی کہ یہ واجب ہے اور وہ حرام ہے اور اسی کی طرف اشارہ ہے اس کے قول ''کوجوب الایمان ومثلہ'' سے اور وجدانیات کے احکام واجبہ کے اور اس کی مثل (ان کا) ادراک کیا جاتا ہے دلیل کے ساتھ اور ان کا ثابت ہونا نفس الامر میں وجدان کے ساتھ ہے جیسا کہ عملیات میں پہچانا جاتا ہے نماز کے وجوب کو دلیل کے ساتھ اور اس کے وجود کو حس کے ساتھ۔ پھر نہیں ہے مخفی اس کا اعتراض کرنا دوسری تعریف پر بایں طور کہ نہیں ہے جائز یہ کہ مراد لیا جائے احکام سے تمام کو اور نہ ان میں سے بعض معین کو اور نہ مبہم کو وارد ہونے والا ہے بعینہ یہاں مالہا و ماعلیہا میں باوجود اس کے کہ ایسے لفظ کا اطلاق کرنا جو احتمال رکھتا ہو متعدد معانی کا مراد کی تعیین نہ ہونے کے وقت غیر مستحسن ہے تعریفات میں۔

شارحؒ کی طرف سے مباحث

تشریح:۔ یہ عبارت کا سترہواں حصہ ہے یہاں سے شارحؒ یہ فرمارہے ہیں کہ ماتن کی کلام جو باقی رہ گئی ہے وہ واضح ہے البتہ اس میں چند مباحث ہیں۔

اعتراض:۔ مباحث سے شارحؒ کی کیا مراد ہے اگر تو اس سے مراد اعتراضات ہیں تو شارحؒ کا یہ کہنا درست نہیں کہ باقی کلام واضح ہے کیونکہ جب اس میں اعتراضات ہیں تو کلام واضح نہ ہوگی اور اگر اس سے مراد وضاحت ہے تو یہ تو پہلے ہو چکی

ہے تو پھر ماقبل (باقی کلامہ واضح) میں اور اس (الا ان فیہ مباحث) میں کیا فرق رہا جو یہ کہنے کی ضرورت پیش آئی۔

جواب(۱):۔ مباحث سے شارحؒ کی مراد اعتراضات ہیں باقی رہا یہ کہنا کہ پھر باقی کلامہ واضح کہنا درست نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ باقی کلامہ واضح سے شارحؒ نے وضاحت کی نسبت نفس الامر کی طرف کی ہے کہ نفس الامر کے اعتبار سے ماتن کی کلام واضح ہے نفس الامر کے اعتبار سے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا اور الا ان فیہ مباحث سے شارحؒ نے مباحث کی نسبت اپنی طرف کی ہے کہ میرے ذہن میں جو اعتراضات ہیں ان کے اعتبار سے بھی کلام واضح ہے یعنی وہ اعتراضات بھی ماتن پر وارد نہیں ہوتے لہٰذا شارحؒ کا باقی کلامہ واضح کہنا درست ہے اور الا ان فیہ مباحث کہنا بھی درست ہے۔

جواب(۲):۔ مباحث سے مراد تبیین اور وضاحت ہے باقی رہا یہ اعتراض کہ وضاحت تو پہلے بھی ہو چکی پھر یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارحؒ نے یہ بات،، وضاحت دون وضاحت کے اعتبار سے کہی ہے یعنی کہ ماقبل میں جو وضاحت ہے وہ وضاحت کم ہے اور اب جو وضاحت ہے یہ زیادہ ہے۔

جواب(۳):۔ یہ شارحؒ کا محض تفنن ہے یعنی کلام میں جدت پیدا کرنے کے لئے اور بطور لذت شارحؒ نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے اس سے کوئی خاص مقصد نہیں تھا۔

عدم مباشرۃ الحرام پر ثواب نہیں ملتا

الاول انہ جعل:۔ یہ شرح کی عبارت کا اٹھارہواں حصہ ہے۔ **غرض:** ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ پہلے احتمال (یعنی مالہا سے مراد ثواب اور ماعلیہا سے مراد عقاب) میں ماتن نے ترک حرام کو ان چیزوں میں داخل کیا ہے جن پر نہ ثواب ہوتا ہے نہ عقاب اور یہ غلط ہے کیونکہ ترک حرام، عین فعل واجب ہے اور فعل واجب پر ثواب ہوتا ہے لہٰذا ترک حرام پر بھی ثواب ہوتا ہے اور قرآن مجید میں بھی ارشاد ہے واما من خاف مقام ربہ ونہی النفس عن الھوی فان الجنۃ ہی الماوی یہاں جنت کی خوشخبری ترک ہوی پر ہو رہی ہے تو ماتن کو چاہیے تھا کہ ترک حرام کو ان چیزوں میں داخل کرتے جن پر ثواب ہوتا ہے۔

جواب:۔ ثواب ترک حرام پر نہیں ہوتا بلکہ فعل واجب پر ہوتا ہے وہ اس طرح کہ ترک حرام کے دو معنی ہیں ایک عدم مباشرۃ الحرام اور اس پر ثواب نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس پر ثواب ہو تو پھر ہر لحظہ انسان کو ثواب ملنا چاہیے بلکہ اگر وہ ایک حرام میں مشغول ہو تو دوسرے حرام کے نہ کرنے پر اس کو اس وقت بھی ثواب ملنا چاہیے اور یہ صحیح نہیں ہے اور دوسرا معنیٰ ہے کف النفس عن فعل

الحرام یعنی گناہ کے اسباب پائے جائیں پھر بھی اپنے آپ کو روک لے اور اس پر ثواب ملتا ہے اب جواب یہ ہے کہ آپ جس ترک حرام کو واجب بنا کر کہہ رہے ہیں کہ اس پر ثواب ملتا ہے یہ اس وقت ہے جب کف النفس ہو کیونکہ کف النفس واقعی واجب ہی ہے لیکن جو ماتن نے ترک حرام کو، مالا یثاب علیہ ولا یقاب میں داخل کیا ہے وہ اس کے پہلے معنی یعنی عدم مباشرۃ الحرام کے اعتبار سے ہے اور عدم مباشرۃ الحرام پر ثواب نہیں ملتا لہذا ماتن کی بات بھی درست ہے اسی طرح آیت کریمہ میں بھی ثواب کی بشارت کف النفس پر ہے کیونکہ کہ آیت میں ہے نہی النفس عن الھویٰ اور نہی النفس (نفس کو منع کرنا) بعینہ کف النفس ہے اور یہ ہم بھی مانتے ہیں لہذا ماتن کی بات بالکل درست ہے۔

بحث ثانی کا بیان

والثانی ان المراد بالجواز:۔ یہ شرح کی عبارت کا انیسواں حصہ ہے۔

غرض: دوسری بحث کو بیان کرنا جو کہ ایک اعتراض کا جواب ہے لیکن اس سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ امکان کی دو قسمیں ہیں (۱) امکان خاص (۲) امکان عام (۱) امکان خاص اس کا مطلب یہ ہے کہ جانبین (جانب وجود اور جانب عدم) سے ضرورت کی نفی ہو یعنی نہ جانب وجود ضروری ہو اور نہ جانب عدم جیسے الانسان موجود بالامکان الخاص اس کا مطلب ہے کہ انسان کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم (۲) امکان عام: اس کا مطلب ہے کہ جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہو یعنی جانب مخالف ضروری نہ ہو پھر اس کے تین درجے ہیں (۱) امتناع (۲) وجوب (۳) امکان خاص اور ان کی وضاحت یہ ہے کہ امکان عام کی جانب مخالف وجودی ہوگی یا عدمی اگر جانب مخالف وجودی ہو تو جانب موافق (عدم) ضروری ہوگی یا نہیں اگر ضروری ہو تو یہ امتناع ہے (کیونکہ جانب موافق عدمی ہے اور عدم کا ضروری ہونا امتناع ہی ہے) اور اگر جانب موافق (عدم) ضروری نہیں تو یہ امکان خاص ہے (کیونکہ اس کی جانب موافق اور جانب مخالف دونوں کا سلب ہو گیا ہے) اور اگر جانب مخالف عدمی ہو تو پھر جانب موافق (وجود) ضروری ہوگی یا نہیں اگر ضروری ہو تو یہ وجوب ہے (کیونکہ اس کا عدم ضروری نہیں اور وجود ضروری ہے اور یہ چیز واجب ہی میں ہوتی ہے) اور اگر جانب موافق (وجود) ضروری نہیں تو یہ پھر امکان خاص ہے۔

اعتراض:۔ مصنفؒ نے مالہا وما علیہا کے چوتھے اور پانچویں احتمال میں مالہا سے مراد جواز لیا ہے اور یہ جواز بالاتفاق امکان کے معنیٰ میں ہے اب سوال یہ ہے کہ اس امکان سے امکان خاص مراد ہے یا امکان عام اگر امکان خاص مراد لیا جائے

تو پانچواں احتمال درست نہیں بنتا کیونکہ امکان خاص مراد لینے کی صورت میں جواز سے وہ امور مراد ہونگے جن کا فعل بھی ضروری نہیں اور ترک بھی ضروری نہیں تو اس اعتبار سے وجوب جواز کا مقابل بنتا ہے جواز میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ وجوب میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے لیکن ماتن جواز کے مقابل حرام کو لیکر آئے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ وجوب جواز میں داخل ہے اور یہ غلط ہے اور اگر امکان سے امکان عام مراد لیا جائے تو چوتھا احتمال غلط بنتا ہے کیونکہ اس وقت جواز سے وہ امور مراد ہونگے جن کا عدم ضروری نہیں یعنی ترک ضروری نہیں اور وجود یعنی فعل عام ہے کہ ضروری ہو یا نہ ہو اور اس اعتبار سے وجوب جواز میں داخل ہوتا ہے اسکے مقابل نہیں آتا کیونکہ امکان عام کے تین درجے ہیں اور ان میں واجب بھی داخل ہے لیکن ماتن چوتھے احتمال میں واجب کو جواز کے مقابل لے کر آئے ہیں یہ غلط ہے۔

جواب:۔ دونوں صورتوں میں ایک ہی احتمال مراد نہیں ہے بلکہ چوتھے احتمال میں امکان خاص مراد ہے یعنی جانبین سے ضرورت کا سلب ہے بعنوان دیگر عدم منع الفعل والترک الی لایمنع فعلہ وترکہ۔ یعنی نہ انتفاء فعل ممنوع ہو نہ ترک ممنوع ہو تو وجوب اس کا مقابل ہوگا کیونکہ اس کا وجود ضروری ہے بعنوان دیگر اس کا ترک ممنوع ہے

اور پانچویں احتمال میں امکان عام مراد ہے لہذا جب چوتھے احتمال میں جواز سے مراد امکان خاص ہے تو وجوب جواز کے مقابل ہوگا اور پانچویں صورۃ میں جب جواز سے مراد امکان عام ہوگا تو وجوب جواز میں داخل ہوگا کیونکہ جواز بمعنی امکان عام کے تین درجے ہیں ان میں وجوب بھی داخل ہے ان میں فعل حرام اس کے مقابل ہوگا کیونکہ یہاں جواز عدم منع الفعل کے معنی میں ہوگا یعنی اس کا فعل ممنوع نہ ہو جبکہ حرام کا فعل ممنوع ہے۔ تو اس سے کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔

فان قلت ان ارید:۔ یہ شرح کی عبارت کا بیسواں حصہ ہے۔ **غرض:** اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ آپ نے کہا چوتھے احتمال میں امکان خاص مراد ہے اور ماتن نے چوتھے احتمال میں **فعل ماسوی الحرام، فعل ما سوی المکروہ تحریماً** اور **ترک ماسوی الواجب** کو جواز میں داخل کیا ہے اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ **فعل ما سوی الحرام والمکروہ تحریماً** میں چار فعل داخل ہیں، فعل واجب، فعل مندوب، فعل مباح، اور فعل مکروہ تنزیہی اور ترک ماسوی الواجب میں پانچ ترک داخل ہیں ترک حرام، ترک مکروہ تحریمی، ترک مکروہ تنزیہی، ترک مندوب اور ترک مباح تو ماتن نے کہا کہ فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی کے علاوہ تمام فعل جواز میں داخل ہیں اور ان میں فعل واجب بھی ہے حالانکہ اگر جواز سے مراد امکان خاص مراد لیا جائے تو فعل واجب جواز میں داخل نہیں ہوتا لہذا یہ غلط ہے اسی طرح ماتن نے ترک واجب کے علاوہ سب تروک کو بھی جواز میں داخل کیا ہے اور ان میں ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی بھی داخل ہیں حالانکہ وہ بھی امکان

خاص مراد لیتے وقت جواز میں داخل نہیں ہیں لہذا ماتن کی عبارت درست نہیں ہے۔

جواب:۔ ماتن نے فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی کے علاوہ سب افعال اور ترک واجب کے علاوہ سب تروک کو جواز میں داخل نہیں کیا بلکہ ان میں سے فعل واجب، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو مستثنیٰ کیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ماتن نے خود اس بات کی تصریح کردی ہے کہ یہ تینوں واجب میں داخل ہیں لہذا آپ کا اعتراض بے جا ہے۔

کیا مکروہ تحریمی حرام میں داخل ہے؟

الثالث ان ما یحرم علیہا:۔ یہ شرح کی عبارت کا اکیسواں حصہ ہے۔ **غرض:** تیسری بحث کو بیان کرنا ہے جو ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:۔ ماقبل میں وجہ حصر پر اعتراض کے جواب میں کہا گیا ہے کہ مکروہ تحریمی پر حرام کا اطلاق نہیں ہوتا حالانکہ ماتنؒ نے مالہا و ماعلیہا کے پانچویں احتمال میں خود ہی مکروہ تحریمی کو حرام میں داخل کیا ہے کیونکہ ماتن نے مکروہ تحریمی کو ماعلیہا میں داخل کیا ہے اور ماعلیہا سے مراد حرام لیا ہے تو مکروہ تحریمی حرام میں داخل ہوا تو دونوں باتوں میں تضاد پایا گیا۔

جواب:۔ ماقبل میں جو کہا گیا تھا کہ مکروہ تحریمی پر حرام کا اطلاق نہیں ہوتا وہ عرف کے اعتبار سے تھا کہ عرف میں حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر نہیں ہوتا لیکن پانچویں احتمال میں ماتن نے حرام کے اصلی معنیٰ کا اعتبار کیا ہے اور وہ معنیٰ ہے منع عن الفعل،، یعنی حرام وہ ہے جس کے فعل سے منع کیا گیا ہو اور اس اصلی معنیٰ کے اعتبار سے مکروہ تحریمی حرام میں داخل ہے لہذا دونوں باتیں درست ہیں۔

والرابع ان لیس بہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا بائیسواں حصہ ہے۔ **غرض:** چوتھی بحث کو بیان کرنا ہے یہ بھی ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ فقہ کی تعریف میں کہا گیا ہے معرفۃ النفس مالہا و ماعلیہا اس معرفت سے کیا مراد ہے تصور یا تصدیق اگر تصور مراد لیا جائے تو بھی درست نہیں کیونکہ مالہا و ماعلیہا کے تصور کا نام فقہ نہیں ہے اور اگر تصدیق مراد لیا جائے تو بھی درست نہیں کیونکہ نفس مالہا و ماعلیہا کی تصدیق کا نام بھی فقہ نہیں بلکہ فقہ تو مالہا و ماعلیہا کے احکام کی تصدیق کا نام ہے تو دونوں احتمال درست نہیں

جواب:۔ مالہا و ماعلیہا سے پہلے احکام کا لفظ محذوف ہے لہذا مطلب ٹھیک بن گیا کہ مالہا و ماعلیہا کے احکام کی تصدیق کا نام فقہ ہے۔

فالاحکام الوجدانیات:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیئیسواں حصہ ہے۔ **غرض:** اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ ماتن نے کہا کہ بعض حضرات نے فقہ کی تعریف میں عملاً کی قید لگائی ہے اور یہ قید اس لئے لگائی تا کہ فقہ کی تعریف سے وجدانیات خارج ہو جائیں حالانکہ وجدانیات کو خارج کرنے کے لئے عملاً کی قید کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ معرفت کی قید سے ہی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ معرفت کہتے ہیں جزئیات کا ادراک دلیل کے ساتھ کرنے کو اور وجدانیات کا ادراک دلیل کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ وجدان کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً صبر کرنا نماز میں قلب کا حاضر ہونا وغیرہ ان کے ادراک کے لئے دلیل ضروری نہیں تو جب وجدانیات معرفت کی قید سے ہی خارج ہو جاتے ہیں تو عملاً کی قید لگانا ضروری نہیں ہے۔

جواب (۲):۔ وجدانیات کی دو حیثیتیں ہیں ایک ہے ان کا نفس الامر میں پایا جانا اور ایک ہے ان کا حکم اور ان کے نفس الامر میں پائے جانے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں اس کا ادراک وجدان کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً صبر نفس الامر میں پایا جا رہا ہے یا نہیں لیکن ان کا جو حکم ہے کہ یہ واجب ہے یا نہیں اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے جیسا کہ عملیات میں ہے کہ مثال کے طور پر صلوٰۃ ہے اب اسکے نفس الامر میں واقع ہونے کا ادراک تو حس کے ساتھ ہی ہوتا ہے لیکن اس کا جو حکم ہے یعنی یہ فرض ہے یا واجب اس کا ادراک دلیل کے ساتھ ہی ہوتا ہے اب جواب یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا کہ بعض حضرات نے وجدانیات کو خارج کیا ہے اس سے مراد وجدانیات کے احکام ہیں اور ان کا ادراک دلیل کے ساتھ ہی ہوتا ہے لہذا یہ معرفت کی قید سے خارج نہیں ہونگے بلکہ ان کو خارج کرنے کے لئے عملاً کی قید لگانی پڑے گی۔

شارحؒ کی طرف سے ماتن پر دو اعتراض اور ان کے جوابات

ثم لا یخفیٰ:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے۔ **غرض:** ماتن پر دو اعتراض کرنا ہے لیکن اس سے پہلے ایک مقدمہ سمجھیں۔

مقدمہ:۔ امام شافعیؒ نے فقہ کی تعریف کی ہے ہو العلم بالاحکام الشریعۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ کہ فقہ احکام شرعیہ عملیہ کو ان کی ادلہ تفصیلیہ سے جاننے کا نام ہے اس تعریف پر ماتن نے اعتراض کیا ہے کہ تعریف میں احکام شرعیہ سے کیا مراد ہے اس میں چار احتمال ہیں کہ یا تو سارے احکام مراد ہیں اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ سارے احکام تو غیر متناہی ہیں ان کو حاصل کرنا کسی انسان کے بس کی بات نہیں بلکہ ان کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی فقیہ نہ ہو اور یہ درست نہیں ہے اور یا اس سے بعض احکام مراد ہیں پھر اس میں دو احتمال ہیں کہ بعض متعین مراد ہیں یا غیر متعین اگر متعین مراد ہوں تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ متعین کی صورت میں یا تو نصف مراد ہونگے یا ثلث یا ربع وغیرہ اور جس شئی کا کل

معلوم نہ ہو اس کا نصف ثلث وغیرہ بھی متعین نہیں ہوسکتا اور اگر غیر متعین مراد ہوں کہ کسی نہ کسی حکم کو جان لینا فقہ ہے تو پھر ہر آدمی کا فقیہ ہونا لازم آئے گا لہذا یہ بھی درست نہیں اور چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد کوئی قاعدہ کلیہ ہو جس کے جاننے سے تمام احکام کی پہچان ہو جائے اور اس کے جاننے کا نام فقہ ہو تو ایسا کوئی قاعدہ کلیہ ہے ہی نہیں لہذا یہ بھی درست نہیں ہے جب چاروں احتمال باطل ہیں تو امام شافعیؒ کی تعریف بھی درست نہیں ہے تو اس پر شارحؒ نے ماتن پر اعتراض کیا۔

اعتراض (۱):۔ امام صاحبؒ کی تعریف میں بھی احکام کا لفظ ہے کہ معرفۃ النفس احکام مالہا و ماعلیہا تو جو اعتراض ماتن نے امام شافعیؒ کی تعریف پر کیا ہے وہ اعتراض امام صاحبؒ کی تعریف پر بھی ہوتا ہے ماتن نے اس پر اعتراض کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔ امام صاحبؒ کی تعریف پر یہ اعتراض نہیں ہوتا کیونکہ اس تعریف میں احکام سے جمیع احکام مراد ہیں باقی رہی یہ بات کہ احکام تو غیر متناہی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مالہا کی ضمیر نفس کی طرف راجع ہے تو گویا احکام سے مراد صرف وہ احکام ہیں جو اس کے نفس کے ساتھ متعلق ہوں اور اس کے اپنے نفس کے احکام لامتناہی نہیں ہیں ان کا حصول ممکن ہے لہذا یہ تعریف درست ہے بخلاف امام شافعیؒ کی تعریف کے کہ وہاں احکام سے مطلق احکام شرعیہ مراد ہیں اور وہ غیر متناہی ہیں لہذا وہ تعریف درست نہیں ہے۔

اعتراض (۲):۔ امام صاحبؒ کی تعریف میں مالہا و ماعلیہا کا لفظ ہے اور یہ مشترک ہے کیونکہ اس میں کئی احتمال ہیں اور مشترک لفظ کو تعریفات میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ مشترک لفظ کو تعریف میں ذکر کرنا دو وجہ سے صحیح نہیں ہوتا، ایک تو اس وقت جب کسی معنی کی تعیین پر کوئی قرینہ نہ ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک وقت میں اس کے تمام معانی مراد لینا درست نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں پانچ احتمالات میں سے دو کے مراد نہ ہونے پر قرینہ بھی ہے اور جو باقی تین بچتے ہیں ان سب کو مراد لینا درست بھی ہے لہذا امام صاحب کی تعریف میں کوئی حرج لازم نہیں آتا۔

توضیح

(وَقِيلَ العِلْمُ بِالأَحكَامِ الشَّرعِيَّةِ العَمَلِيَّةِ مِن أَدِلَّتِهَا التَّفصِيلِيَّةِ) فَالعِلْمُ جِنسٌ وَالبَاقِي فَصلٌ فَقَولُهُ بِالأَحكَامِ يُمكِنُ أَن يُرَادَ بِالحُكمِ هٰهُنَا إِسنَادُ أَمرٍ إِلَى آخَرَ وَيُمكِنُ أَن يُرَادَ الحُكمُ المُصطَلَحُ وَهُوَ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى المُتَعَلِّقُ إلخ فَإِن أُرِيدَ

الْأَوَّلُ يَخرُجُ العِلمُ بِالذَّوَاتِ وَالصِّفَاتِ الَّتِي لَيسَت بِأَحكَامٍ عَنِ الحَدِّ أَي يَخرُجُ التَّصَوُّرَاتُ وَيَبْقَى التَّصدِيقَاتُ وَبِالشَّرعِيَّةِ يَخرُجُ العِلمُ بِالأَحكَامِ العَقلِيَّةِ وَالحِسِّيَّةِ كَالعِلمِ بِأَنَّ العَالَمَ مُحدَثٌ وَالنَّارَ مُحرِقَةٌ وَإِن أُرِيدَ الثَّانِي فَقَولُهُ بِالأَحكَامِ يَكُونُ احتِرَازًا عَن عِلمٍ مَا سِوَى خِطَابِ اللّٰهِ تَعَالَى المُتَعَلِّقِ إِلَى آخِرِهِ فَالحُكمُ بِهَذَا التَّفسِيرِ قِسمَانِ شَرعِيٌّ أَي خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى بِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرعِ وَغَيرُ شَرعِيٍّ أَي خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى بِمَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرعِ كَوُجُوبِ الإِيمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالَى وَوُجُوبِ تَصدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيهِ السَّلَامُ وَنَحوِهِمَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرعِ لِتَوَقُّفِ الشَّرعِ عَلَيهِ ثُمَّ الشَّرعِيُّ إِمَّا نَظَرِيٌّ وَإِمَّا عَمَلِيٌّ فَقَولُهُ العَمَلِيَّةُ يُخرِجُ العِلمَ بِالأَحكَامِ الشَّرعِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ كَالعِلمِ بِأَنَّ الإِجمَاعَ حُجَّةٌ وَقَولُهُ مِن أَدِلَّتِهَا أَي العِلمِ الحَاصِلِ لِلشَّخصِ المَوصُوفِ بِهِ مِن أَدِلَّتِهَا المَخصُوصَةِ بِهَا وَهِيَ الأَدِلَّةُ الأَربَعَةُ وَهَذَا القَيدُ يُخرِجُ التَّقلِيدَ ؛ لِأَنَّ المُقَلِّدَ وَإِن كَانَ قَولُ المُجتَهِدِ دَلِيلًا لَهُ لَكِنَّهُ لَيسَ مِن تِلكَ الأَدِلَّةِ المَخصُوصَةِ وَقَولُهُ التَّفصِيلِيَّةُ يُخرِجُ الإِجمَالِيَّةَ كَالمُقتَضِي وَالنَّافِي وَقَد زَادَ ابنُ الحَاجِبِ عَلَى هَذَا قَولَهُ بِالِاستِدلَالِ وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مُكَرَّرٌ .

ترجمہ:۔ ااور کہا گیا ہے کہ فقہ جاننا ہے احکام شرعیہ عملیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے) پس علم جنس ہے اور باقی فصلیں ہیں پس اس کا قول بالاحکام ممکن ہے یہ کہ مراد لیا جائے حکم کے ساتھ یہاں ایک امر کا نسبت کرنا دوسرے کی طرف اور ممکن ہے یہ کہ مراد لیا جائے حکم اصطلاحی اور وہ خطاب اللہ...... الخ ہے پس اگر مراد لیا جائے اول تو نکل جائے گا، ذات اور صفات باری تعالیٰ کا علم جو کہ نہیں ہیں احکام سے، حد سے یعنی نکل جائیں گے تصورات اور باقی رہیں گی تصدیقات اور شرعیہ کی قید سے نکل جائے گا احکام عقلیہ اور احکام حسیہ کا علم جیسا کہ علم اس بات کا کہ عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے اور اگر مراد لیا جائے ثانی تو اس کا قول بالاحکام،، یہ احتراز ہے،، علم بخطاب اللہ...... الخ کے ماسواء سے پس حکم کی اس تفسیر کے ساتھ دو قسمیں ہیں ایک شرعیہ یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا اس کے ساتھ جو موقوف ہے شریعت پر اور دوسری قسم غیر شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا **خطاب** کرنا اس

کے ساتھ جوموقوف نہ ہوشریعت پر مثل ایمان باللہ کے واجب ہونے کے اور نبی علیہ السلام کی تصدیق کے واجب ہونے کے اوران دونوں کی مثل جوموقوف نہیں ہیں شریعت پر بوجہ شریعت کے موقوف ہونے کے ان پر۔ پھراحکام شرعیہ یا تو نظریہ ہوں گے یا عملیہ ، پس اس کا قول العملیہ ، احتراز ہے اس علم سے جو حاصل ہونے والا ہے ایسے شخص کو جوموصوف ہواس کے ساتھ ایسے ادلہ سے جومخصوص ہیں اس کے ساتھ اور وہ ادلہ اربعہ ہیں اور یہ قید نکال دیتی ہے تقلید کواس لئے کہ مقلد اگر چہ مجتہد کا قول اور مفتی کا قول دلیل ہے اس کے لئے ،لیکن وہ نہیں ہے ان ادلہ مخصوصہ میں سے اوراس کا قول التفصیلیہ ،نکال دیتا ہے اجمالیہ کوجیسا کہ مقتضی اور نافی اور تحقیق زیادہ کیا ہے ابن حاجبؒ نے اس پر اپنے قول بالاستدلال کواوراس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قید مکرر ہے۔

شوافع سے منقول فقہ کی تعریف

تشریح:۔ یہاں سے ماتنؒ نے امام شافعیؒ کی طرف سے فقہ کی تعریف ذکر کی ہے کہ فقہ احکام شرعیہ عملیہ کے ایسے علم کا نام ہے جوادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو۔

فالعلم جنس:۔ یہاں سے ماتن نے فوائد قیود کو بیان فرمایا ہے لیکن اس سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ حکم کے دومعانی آتے ہیں (۱) معنیٰ عرفی یعنی اسناد امرالی امرآخرایجاباً اوسلباً یعنی ایک امر کا دوسرے امر کی طرف اسناد کرنا اس کوتصدیق بھی کہتے ہیں (۲) حکم شرعی یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء اوالتخییر اللہ تعالیٰ کا خطاب جو مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہواقتضاء یاتخییر کے ساتھ اب گذشتہ امور یعنی واجب ،مندوب وغیرہ میں سے پانچ اقسام (ماسوائے مباح) اقتضاء میں داخل ہیں اور ایک (مباح) تخییر میں داخل ہے اقتضاء میں پانچ اقسام اس طرح داخل ہیں کہ اقتضاء طلب کے معنیٰ میں ہے اور طلب دوحال سے خالی نہیں کہ فعل کوطلب کیا گیا ہوگا یا ترک کو، اگرفعل کوطلب کیا گیا ہوتو پھر دوحال سے خالی نہیں کہ اسکے ترک سے منع کیا گیا ہوگا یا نہیں ،اگر منع کیا گیا ہوتو واجب ہے (یہ ایک قسم ہوگئی) اور اگر منع نہ کیا گیا ہوتو یہ مندوب ہے (یہ دو ہو گئیں) اوراگر ترک کوطلب کیا گیا ہوتو یہ مکروہ تنزیہی ہے (یہ تین ہوگئیں) اوراگرفعل سے منع کیا گیا ہوتو اس کا ثبوت **دلیل** قطعی سے ہوگا یا نہیں ،اگر ثبوت دلیل قطعی سے ہوتو یہ حرام ہے (یہ چار ہوگئیں) اوراگر ثبوت دلیل ظنی سے ہوتو مکروہ **تحریمی** ہے (یہ پانچ ہوگئیں) اورتخییر میں مباح داخل ہے جوکہ واضح ہے۔

فوائد قیود:۔ العلم جنس ہے اس میں تمام علوم داخل ہیں اس کے بعد تمام فصلیں ہیں وضاحت یہ ہے کہ احکام میں اگر حکم کا پہلا معنیٰ مرادلیا جائے تو احکام کی قید سے تصورات کا علم یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اورصفات کا علم خارج ہوجائے گا صرف

تو ..یقات کا علم رہ جائے گا اور الشرعیہ کی قید سے ان احکام کا علم نکل جائے گا جو شریعت کی جانب سے نہیں ہیں یعنی احکام عقلیہ اور احکام حسیہ نکل جائیں گے حکم عقلی کی مثال جیسے العالم حادث اور حکم حسی کی مثال النار حارۃ النار محرقۃ اور اگر حکم سے دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے تو احکام کی قید سے وہ علوم خارج ہو جائیں گے جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کے خطاب کے ساتھ نہیں ہے اور پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے خطاب میں بعض وہ ہیں جو شریعت پر موقوف ہیں جن کو احکام شرعیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں جن کو احکام غیر شرعیہ کہا جاتا ہے جیسے ایمان کا واجب ہونا اور نبی علیہ السلام کی تصدیق کرنا یہ احکام شریعت پر موقوف نہیں ہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے تو احکام میں یہ دونوں (حکم شرعی ، غیر شرعی) داخل تھے اس لئے الشرعیہ کی قید لگا کر احکام غیر شرعیہ کو فقہ کی تعریف سے خارج کر دیا کیونکہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا اور پھر شرعی میں وہ احکام بھی داخل تھے جن کا تعلق فکر ونظر کے ساتھ ہے یعنی احکام نظریہ جیسے کہ الاجماع حجۃ ،، اور وہ احکام بھی داخل تھے جن کا تعلق کیف ت عمل کے ساتھ ہے یعنی احکام عملیہ ،تو العملیہ کی قید سے احکام نظریہ کو خارج کر دیا کیونکہ ان کے علم کو بھی فقہ نہیں کہتے پھر احکام شرعیہ عملیہ کے حصول کے دو طریقے ہیں ایک تو یہ ہے کہ ادلہ اربعہ (جن پر احکام کا مدار ہے) سے حاصل ہوں اور دوسرا یہ کہ مجتہد کے اقوال سے حاصل ہوں اور مجتہد کے اقوال سے احکام کے جاننے کو تقلید کہتے ہیں فقہ نہیں کہتے کیونکہ علم فقہ کا مدار ادلہ اربعہ میں سے ہے اور مجتہد کا قول اگر چہ مقلد کے لئے دلیل ہوتا ہے لیکن وہ ادلہ اربعہ میں سے نہیں ہے تو اس سے تقلید کو خارج کرنے کے لئے تعریف میں من ادلتہا کی قید لگائی کیونکہ اس سے مراد ادلہ اربعہ ہیں لہذا اس سے تقلید خارج ہو گئی اور التفصیلیہ کی قید سے اس علم کو نکال دیا جو ادلہ اربعہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہوتا ہے جیسے مقتضی کہ یہ مقتضیٰ پر دلیل ہوتا ہے اور نافی کہ یہ منفی پر دلیل ہوتا ہے لیکن یہ ادلہ اجمالیہ میں سے ہیں تفصیلیہ میں نہیں ہیں اس لئے تفصیلیہ کی قید سے ان کو خارج کر دیا۔

علامہ ابن حاجب پر رد

وقد زاد ابن حاجب:۔ یہاں سے ماتن علامہ ابن حاجبؒ پر رد فرما رہے ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ علامہ ابن حاجبؒ نے فقہ کی تعریف پر الاستدلال ،، کی قید کا اضافہ کیا ہے ماتن فرماتے ہیں استدلال کی قید سے مقلد کے علم کو خارج کرنا چاہتے ہیں حالانکہ مقلد کا علم تو من ادلتہا التفصیلیہ کی قید سے خارج ہو چکا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی لہذا یقیناً بالاستدلال کی قید میں تکرار ہے۔

تلویح

قَوْلُهٗ (وَقِيلَ الْعِلْمُ) عَـرَّفَ أَصْحَـابُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالَى الْفِقْهَ بِأَنَّهٗ

اَلْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ وَبَيَانُ ذٰلِكَ أَنَّ مُتَعَلَّقَ الْعِلْمِ إِمَّا حُكْمٌ أَوْ غَيْرُهُ وَالْحُكْمُ إِمَّا مَأْخُوذٌ مِنَ الشَّرْعِ أَوْ لَا وَالْمَأْخُوذُ مِنَ الشَّرْعِ إِمَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ أَوْ لَا وَالْعَمَلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِهِ حَاصِلًا مِنْ دَلِيلِهِ التَّفْصِيلِيِّ الَّذِي نِيطَ بِهِ الْحُكْمُ أَوْ لَا فَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِجَمِيعِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْحَاصِلُ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ هُوَ الْفِقْهُ وَخَرَجَ الْعِلْمُ بِغَيْرِ الْأَحْكَامِ مِنَ الذَّوَاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْغَيْرِ الْمَأْخُوذَةِ مِنَ الشَّرْعِ كَالْأَحْكَامِ الْمَأْخُوذَةِ مِنَ الْعَقْلِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ أَوْ مِنَ الْحِسِّ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ النَّارَ مُحْرِقَةٌ أَوْ مِنَ الْوَضْعِ وَالِاصْطِلَاحِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوعٌ وَخَرَجَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ وَتُسَمَّى اعْتِقَادِيَّةً وَأَصْلِيَّةً كَكَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً وَالْإِيمَانِ وَاجِبًا وَخَرَجَ أَيْضًا عِلْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعِلْمُ جِبْرِيلَ وَالرَّسُولِ عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَكَذَا عِلْمُ الْمُقَلِّدِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَحْصُلْ مِنَ الْأَدِلَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ.

ترجمہ:۔ تعریف کی ہے اصحاب شافعیؒ نے فقہ کی بایں طور کہ وہ جاننا ہے احکام شرعیہ عملیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ کہ علم کا متعلق یا تو حکم ہے یا اس کے علاوہ ہے اور حکم یا تو ماخوذ ہوگا شریعت سے یا نہیں اور وہ جو ماخوذ ہوگا شریعت سے یا تو متعلق ہوگا کیفیت عمل کے ساتھ یا نہیں اور عمل یا تو اس کا علم حاصل ہوگا ایسی دلیل تفصیلی سے جس پر مدار رکھا گیا ہے حکم کا یا نہیں پس وہ علم جو متعلق ہوتا ہے تمام احکام شرعیہ عملیہ کے ساتھ اور جو حاصل ہوتا ہے ادلہ تفصیلیہ سے وہ فقہ ہے اور خارج ہو جائے گا علم غیر احکام کا یعنی جو ذوات وصفات میں سے ہو اور علم ان احکام کے ساتھ جو نہیں ہوتے ماخوذ شریعت سے مثل ان احکام کے جو ماخوذ ہوتے ہیں عقل سے جیسے جاننا اس بات کا کہ عالم حادث ہے یا ماخوذ ہوں حس سے جیسے جاننا اس بات کا کہ آگ جلانے والی ہے یا ماخوذ ہوں وضع سے اور اصطلاح سے جیسے جاننا اس بات کا کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے اور نکل جائے گا وہ علم جو حاصل ہوتا ہے احکام شرعیہ نظریہ کے ساتھ اور نام رکھا جاتا ہے ان کا اعتقادیہ اور اصلیہ مثل اجماع کا حجت ہونا اور ایمان کا واجب ہونا اور نکل جائے گا اللہ تعالیٰ کا علم بھی اور جبریل علیہ السلام کا علم بھی اور رسول اللہ ﷺ کا علم بھی اور اسی طرح مقلد کا علم بھی اس لئے کہ وہ نہیں حاصل ہوتا ادلہ تفصیلیہ سے۔

فوائد قیود شارحؒ کے انداز میں

تشریح:۔ غرض مصنفؒ کی عبارت کی وضاحت کرنا ہے یعنی اس عبارت میں شارحؒ نے امام شافعیؒ نے فقہ کی جو تعریف کی ہے اس کے فوائد قیود بیان کئے ہیں لیکن ماتن کے انداز سے ذراہٹ کر اپنے انداز میں بیان کئے ہیں۔

فوائد قیود:۔ علم دو حال سے خالی نہیں اس کا تعلق حکم سے ہوگا یا غیر حکم سے اگر اس کا تعلق حکم سے ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حکم شریعت کی جانب سے ماخوذ ہوگا یا نہیں، اگر وہ حکم شریعت سے ماخوذ ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہوگا یا نہیں اگر اسکا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس کے علم کا حصول دلیل تفصیلی سے ہوگا (کہ جس پر حکم کا مدار ہو) یا نہیں اگر دلیل تفصیلی سے حصول ہو تو اس کا نام فقہ ہے تو گویا وہ علم جس کا تعلق احکام شرعیہ عملیہ سے اور وہ ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو تو یہی علم فقہ ہے اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ فقہ کی تعریف سے وہ علم بھی خارج ہے جس کا تعلق غیر حکم سے ہو جیسے ذات وصفات کا علم اور وہ علم بھی خارج ہو گیا جس کا تعلق تو حکم کے ساتھ ہو لیکن وہ حکم شرعی نہ ہو بلکہ عقلی حسی یا وضعی ہو عقلی جیسے العالم حادث، حسی جیسے النار محرقۃ اور وضعی جیسے الفاعل مرفوع اور وہ علم بھی خارج ہو گیا جس کا تعلق حکم شرعی کے ساتھ تو ہو لیکن وہ حکم شرعی عملی نہ ہو بلکہ نظری ہو یعنی اس حکم کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ نہ ہو بلکہ نظر وفکر کے ساتھ ہو جیسے الاجماع حجۃ،، الایمان واجب،، وغیرہ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم جبریل علیہ السلام اور رسول اللہ ﷺ کا علم بھی اس سے خارج ہو گیا کیونکہ ان ذوات کے علوم دلائل سے حاصل نہیں ہوتے کیونکہ باری تعالیٰ کا علم حضوری ہے کسبی ہے ہی نہیں اور جبریل علیہ السلام اور رسول اللہ ﷺ کا علم اگرچہ مع الدلائل ہے لیکن بالدلائل نہیں یعنی دلائل میں غور وفکر سے حاصل نہیں ہوا اور اس سے مقلد کا علم بھی خارج ہو گیا کیونکہ مقلد کو علم مجتہد کے قول سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ادلہ تفصیلیہ سے۔

قَوْلُهُ (يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِالْحُكْمِ) الْحُكْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى إِسْنَادِ أَمْرٍ إِلَى آخَرَ أَيْ نِسْبَتِهِ إِلَيْهِ بِالْإِيجَابِ أَوْ السَّلْبِ ، وَفِي اصْطِلَاحِ الْأُصُولِ عَلَى خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ ، وَفِي اصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ عَلَى إِدْرَاكِ أَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ أَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ وَيُسَمَّى تَصْدِيقًا ، وَهُوَ لَيْسَ بِمُرَادٍ هٰهُنَا ؛ لِأَنَّهُ عِلْمٌ وَالْفِقْهُ لَيْسَ عِلْمًا بِالْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْمُحَقِّقُونَ عَلَى أَنَّ الثَّانِيَ أَيْضًا لَيْسَ بِمُرَادٍ وَإِلَّا لَكَانَ ذِكْرُ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ تَكْرَارًا ، بَلْ الْمُرَادُ

النِّسْبَةُ التَّامَّةُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ الَّتِي الْعِلْمُ بِهَا تَصْدِيقٌ وَبِغَيْرِهَا تَصَوُّرٌ وَإِلَى هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ يَخْرُجُ التَّصَوُّرَاتُ وَيَبْقَى التَّصْدِيقَاتُ فَيَكُونُ الْفِقْهُ عِبَارَةً عَنْ التَّصْدِيقِ بِالْقَضَايَا الشَّرْعِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ تَصْدِيقًا حَاصِلًا مِنْ الْأَدِلَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ الَّتِي نُصِبَتْ فِي الشَّرْعِ عَلَى تِلْكَ الْقَضَايَا وَفَوَائِدُ الْقُيُودِ ظَاهِرَةٌ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ وَالْمُصَنِّفُ جَوَّزَ أَنْ يُرَادَ بِالْحُكْمِ هٰهُنَا مُصْطَلَحُ الْأُصُولِ فَاحْتَاجَ إلَى تَكَلُّفٍ فِي تَبْيِينِ فَوَائِدِ الْقُيُودِ وَتَعَسُّفٍ فِي تَقْرِيرِ مُرَادِ الْقَوْمِ فَذَهَبَ إلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالشَّرْعِيِّ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَلَا يُدْرَكُ لَوْلَا خِطَابُ الشَّارِعِ وَالْأَحْكَامُ مِنْهَا مَا هُوَ خِطَابٌ بِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ كَوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَمِنْهَا مَا هُوَ خِطَابٌ بِمَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَوُجُوبِ الْإِيمَانِ بِاَللَّهِ تَعَالَى وَوُجُوبِ تَصْدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ لِأَنَّ ثُبُوتَ الشَّرْعِ مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِيمَانِ بِوُجُودِ الْبَارِي تَعَالَى وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَكَلَامِهِ وَعَلَى التَّصْدِيقِ بِنُبُوَّةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِدَلَالَةِ مُعْجِزَاتِهِ فَلَوْ تَوَقَّفَ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْأَحْكَامِ عَلَى الشَّرْعِ لَزِمَ الدَّوْرُ فَالتَّقْيِيدُ بِالشَّرْعِيَّةِ يُخْرِجُ هَذِهِ الْأَحْكَامَ ؛ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ شَرْعِيَّةً بِمَعْنَى التَّوَقُّفِ عَلَى الشَّرْعِ ، وَإِنَّمَا قَالَ الْخِطَابُ بِمَا يَتَوَقَّفُ أَوْ لَا يَتَوَقَّفُ ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ الْمُفَسَّرَ بِالْخِطَابِ قَدِيمٌ عِنْدَهُمْ فَكَيْفَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَمْنَعَ تَوَقُّفَ الشَّرْعِ عَلَى وُجُوبِ الْإِيمَانِ وَنَحْوِهِ سَوَاءٌ أُرِيدَ بِالشَّرْعِ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ شَرِيعَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَوَقُّفُ التَّصْدِيقِ بِثُبُوتِ شَرْعِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْإِيمَانِ بِاَللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ وَعَلَى التَّصْدِيقِ بِنُبُوَّةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَدَلَالَةِ مُعْجِزَاتِهِ لَا يَقْتَضِي تَوَقُّفَهُ عَلَى وُجُوبِ الْإِيمَانِ وَالتَّصْدِيقِ وَلَا عَلَى الْعِلْمِ بِوُجُوبِهِمَا غَايَتُهُ أَنَّهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى نَفْسِ الْإِيمَانِ وَالتَّصْدِيقِ ، وَهُوَ غَيْرُ مُفِيدٍ وَلَا مُنَافٍ لِتَوَقُّفِ وُجُوبِ الْإِيمَانِ وَنَحْوِهِ عَلَى

الشَّرْعِ كَمَا هُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَهُمْ مِنْ أَنْ لَا وُجُوبَ إِلَّا بِالسَّمْعِ .

ترجمہ:۔ حکم کا اطلاق کیا جاتا ہے عرف میں اسناد امر الیٰ امر آخر پر یعنی اس (امر) کی نسبت اس (امر آخر) کی طرف ایجاب کے ساتھ یا سلب کے ساتھ اور اصولیین کی اصطلاح میں خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر پر اور منطق کی اصطلاح میں اس چیز کے ادراک کرنے پر کہ بیشک نسبت واقع ہونے والی ہے یا واقع ہونے والی نہیں ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا تصدیق۔ اور وہ نہیں ہے یہاں مراد اس لئے کہ وہ علم ہے اور فقہ علم بالعلوم الشرعیہ نہیں ہے اور محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بیشک ثانی بھی مراد نہیں ہے وگرنہ البتہ ہوگا شرعیہ اور عملیہ کا ذکر کرنا تکرار بلکہ وہ مراد نسبت تامہ ہے جو ہو ان دو امروں کے درمیان کہ اس کا علم تصدیق ہے اور اس کا عدم علم تصور ہے اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول یخرج التصورات ویبقی التصدیقات کے ساتھ پس ہوگا فقہ نام التصدیق بالقضایا الشرعیہ کا جو متعلق ہوتے ہیں عمل کی کیفیت کے ساتھ یعنی ایسی تصدیق جو حاصل ہو ادلہ تفصیلیہ سے جو منتخب کئے گئے ہیں شریعت میں ان قضایا پر اور فوائد قیود ظاہر ہیں اس تقدیر پر اور مصنفؒ نے جائز قرار دیا ہے یہ کہ مراد لیا جائے حکم کے ساتھ جو اصول میں مصطلح ہے پس محتاج ہوا وہ ایک تکلف کی طرف فوائد قیود بیان کرنے میں اور تعسف کی طرف قوم کی مراد ثابت کرنے میں ......پس چلے گئے ہیں اس بات کی طرف کہ مراد شرعیہ کے ساتھ وہ احکام ہیں جو شریعت پر موقوف ہوتے ہیں اور نہ ادراک کیا جا سکتا ہو ان کا اگر نہ ہوتا شارع کا خطاب اور ان احکام میں سے بعض وہ ہیں کہ خطاب کرنا ان کے ساتھ موقوف ہے شریعت پر جیسے نماز کا واجب ہونا اور روزے کا واجب ہونا اور ان احکام میں سے بعض وہ ہیں جن کے ساتھ خطاب کرنا شریعت پر موقوف نہیں ہے جیسے ایمان باللہ کا واجب ہونا اور تصدیق بالنبی ﷺ کا واجب ہونا اس لئے کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے باری تعالیٰ کے وجود پر ایمان لانے پر اور اس کے علم پر اور اس کی قدرت پر اور اس کے کلام پر اور تصدیق کرنے پر نبی اکرم ﷺ کی نبوت کی ان کے معجزات کے دلالت کرنے کے ساتھ پس اگر موقوف ہو کوئی چیز ان احکام میں سے شریعت پر تو لازم آئے گا دور پس مقید کرنا شرعیہ کے ساتھ نکال دے گا ان احکام کو اس لئے کہ وہ نہیں ہیں شرعیہ بمعنیٰ توقف علی الشرع کے اور سوا اس کے نہیں کہ کہا ماتن نے ،، بما یتوقف علی الشرع اولا یتوقف ،، اس لئے کہ وہ حکم جس کی تفسیر کی گئی ہے خطاب کے ساتھ قدیم ہے ان کے ہاں پس کیسے موقوف ہوگا شریعت پر اور کہنے والے کے لئے جائز ہے یہ کہ کہے وہ تسلیم نہیں کرتا شریعت کے موقوف ہونے کو وجوب ایمان پر اور اس کی مثل پر برابر ہے کہ مراد لیا گیا ہو شریعت سے ،، خطاب اللہ تعالیٰ ......الخ کو یا شریعۃ النبی ﷺ کو اور تصدیق کا موقوف ہونا شریعۃ النبی ﷺ کے ثبوت کے ساتھ ایمان باللہ اور اس کی صفات پر اور تصدیق کرنے پر نبی اکرم ﷺ کی نبوت کے ساتھ اور

آپ ﷺ کے معجزات کے دلالت کرنے پرنہیں تقاضا کرتا ان کے موقوف ہونے کا وجوب ایمان اور تصدیق پر اور نہ ان دونوں کے وجوب کے علم پر زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ وہ موقوف ہوں گے نفس ایمان اور تصدیق پر اور وہ غیر مفید ہے اورنہیں ہے منافی وجوبِ ایمان اوراس کی مثل کے شریعت پر موقوف ہونے کے جیسا کہ وہ مذہب ہے ان کے نزدیک کہ نہیں ہے وجوب (ثبوت وجوب) مگر سمع (شارع سے سننے) پر۔

حکم کے معانی ثلثہ

تشریح الحکم الخ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔

غرض: حکم کے تین معانی کو بیان کرنا ہے۔حکم کے تین معانی آتے ہیں (۱) عرفی (۲) اصطلاحی (۳) منطقی ۔

(۱) عرفی معنیٰ اسناد امرالیٰ امرآخرایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا۔

(۲) اصطلاحی معنیٰ اصطلاح اصولیین میں حکم کا معنیٰ ہے خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء اوالتخییر ۔

(۳) منطقی معنیٰ ادراک ان النسبۃ واقعۃ اولیست بواقعۃ یعنی دوامروں کے درمیان نسبت کے وقوع یالاوقوع کے ادراک کا نام حکم ہے اور یہی ادراک تصدیق کہلاتا ہے۔

یہاں حکم کا کونسا معنیٰ مراد ہے

وھولیس المراد ھھنا:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس سے غرض شارحؒ اس بات کی تعیین کرنا ہے کہ حکم کا کون سا معنیٰ یہاں مراد ہے اور کون سا معنیٰ مرادنہیں ہے تو فرماتے ہیں کہ کہ فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد منطقی معنیٰ نہیں لے سکتے کیونکہ اس معنیٰ میں نسبت کے ادراک کوحکم کہا گیا ہے اور یہ ادراک تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے تو حکم سے مراد علم ہوا اب تعریف یہ ہوگی **الفقہ علم بعلوم الشرعیہ**...... کہ فقہ علوم شرعیہ کے علم کا نام ہے اور یہ درست نہیں کیونکہ اس صورۃ میں تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور اصطلاحی معنیٰ بھی مرادنہیں لے سکتے اس لئے کہ اگر اصطلاحی معنیٰ مرادلیں تو تعریف میں الشرعیہ اور العملیہ کی قید کا تکرار ہوگا وہ اس طرح کہ حکم سے مراد خطاب اللہ الخ ہے اور خطاب اللہ شرعی ہوتا ہے غیر شرعی نہیں ہوتا تو حکم کے شرعی ہونے کی قید یہیں سے سمجھ میں آرہی ہے اسی طرح خطاب اللہ المتعلق ......میں افعال مکلفین کی قید ہے اور افعال اور اعمال ایک ہی شئی ہیں لہذا عملیہ کی قید بھی یہاں سے سمجھ میں آگئی تو جب دونوں قیدیں الاحکام میں ماخوذ ہیں تو مستقل طور پر ان کو دوبارہ ذکر کرنا محض تکرار ہے لہذا یہ معنیٰ بھی مرادنہیں لے سکتے تو متعین ہوگیا کہ حکم سے مراد عرفی معنیٰ ہے یعنی نسبت تامہ بین

الامرین تو تقدیر عبارت ہوگی الفقہ ہو العلم بالنسبۃ ...... اور نسبت تامہ کے علم کو تصدیق کہتے ہیں تو علم سے مراد تصدیق ہوگا لہذا اس سے تصورات خارج ہو جائیں گے تو اب تعریف کا خلاصہ یہ ہوا کہ الفقہ عبارۃ عن التصدیق بالقضایا الشرعیۃ العملیۃ حاصل من الادلۃ التفصیلیہ التی نصبت فی الشرع علی تلک القضایا کہ وہ قضایا شرعیہ جن کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہے ان قضایا کی تصدیق جو ان ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہونے والی ہے جو شرع میں ان قضایا کے لئے وضع کی گئی ہے اس تصدیق کا نام فقہ ہے۔

اعتراض:۔ حکم سے مراد آپ نے نسبت تامہ لی ہے تو تعریف کے خلاصہ میں بھی آپ کو التصدیق بالنسبۃ کہنا چاہئے تھا نا کہ التصدیق بالقضایا۔

جواب:۔ یہاں نسبت پر ہی قضایا کا اطلاق کیا گیا ہے اور یہ تسمیۃ الجزء باسم الکل کے قبیل سے ہے۔

اعتراض:۔ قضایا محکوم بہ اور محکوم علیہ کے مجموعہ کا نام ہے حالانکہ نسبت وقوع ولا وقوع سے مراد وہ اجزاء ہوتے ہیں جو قضایا کے آخری اجزاء واقع ہوتے ہیں تو یہاں احکام کو قضایا کے ساتھ کیسے تعبیر کر دیا؟

جواب (۱):۔ یہ حذف مضاف کے قبیل سے ہے اصل میں تھا تصدیق احکام القضایا اور یہ احکام قضایا کے آخری جزء (محکوم بہ) واقع ہوتے ہیں۔

جواب (۲):۔ یہ ہے کہ ذکر قضایا کا ہے لیکن مراد اس سے آخری اجزاء (احکام) ہیں یعنی یہاں ذکر کل کا اور ارادہ جز کا ہے۔

وفوائد القیود ظاہرۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے اس کی غرض میں دو تقریریں ہیں (۱) سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ ماتن نے فقہ کی تعریف میں کہا کہ حکم کے دو معنیٰ مراد لئے جاسکتے ہیں اور پھر فوائد قیود بیان کرتے وقت دوسرے معنیٰ (خطاب اللہ المتعلق ...... الخ) کے مطابق تو مکمل فوائد قیود بیان کئے گئے ہیں لیکن پہلے معنیٰ (اسناد امر الی امر آخر) کے مطابق فوائد قیود بیان نہیں کئے ایسا کیوں کیا؟

جواب:۔ پہلے معنیٰ کے اعتبار سے فوائد قیود ظاہر تھے اس لئے ان کو بیان نہیں کیا لیکن غرض میں یہ تقریر بیان کرنا درست نہیں کیونکہ ماتن نے دونوں معنوں کے اعتبار سے فوائد قیود بیان کئے ہیں وہ اس طرح کہ پہلی دو قیدوں (احکام، شرعیہ) کے فوائد دونوں معنوں میں الگ الگ بیان کئے ہیں اور آخری دو قیود کے فوائد اکٹھے بیان کر دئے کیونکہ ان دونوں سے خارج ہونے والی چیزیں دونوں معنوں کے اعتبار سے ایک ہی تھیں لہذا یہ تقریر درست نہیں بلکہ اس عبارت سے شارحؒ کی غرض ماتن پر اعتراض کرتا ہے۔

اعتراض:۔ ماتن نے کہا کہ تعریف میں حکم کے دومعنیٰ مراد لینا ممکن ہے ایک تو اسناد امرالیٰ امر آخر،،اور یہ عرفی معنیٰ ہے اور دوسرا ہے خطاب اللہ......الخ اور یہ اصطلاحی معنیٰ ہے تو ماتن کا یہ کہنا درست نہیں کیونکہ حکم سے عرفی معنیٰ تو مراد لینا درست ہے کیونکہ اس صورت میں فوائد قیود ظاہر ہیں کہ ان میں کوئی تکلف نہیں کرنا پڑتا لیکن اصطلاحی معنیٰ مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں فوائد قیود ظاہر نہیں بلکہ ان میں بہت تکلف کرنا پڑتا ہے۔

دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے فوائد قیود کی وضاحت

والمصنفؒ جوزان یراد:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے دوسرے معنیٰ کے مطابق ماتن کے بیان کردہ فوائد قیود کی وضاحت کرتے ہوئے اس میں تکلفات کو واضح کیا ہے اور کہا ہے کہ ان فوائد قیود میں ماتن نے تین تکلفات اور ایک تعسف کا ارتکاب کیا ہے اب پہلے فوائد قیود کی وضاحت سمجھیں پھر ان میں تکلفات اور تعسف کو سمجھیں۔

فوائد قیود:۔ ماتن نے کہا حکم کی دو قسمیں ہیں خطاب ماتیوقف علی الشرع ،،اور خطاب مالا یتوقف علی الشرع ،،یعنی ایک وہ خطاب جو شریعت پر موقوف ہو اور دوسرا وہ جو شریعت پر موقوف نہ ہو اول شرعی ثانی غیر شرعی تو حکم سے جب خطاب مراد لیا تو اس میں حکم شرعی اور حکم غیر شرعی دونوں داخل تھے پھر الشرعیہ کی قید سے حکم شرعی کو خارج کردیا حکم شرعی کی مثال ہے وجوب صلوٰۃ اور وجوب صوم وغیرہ اور غیر شرعی کی مثال ہے وجوب ایمان علی اللہ اور وجوب تصدیق بالنبی ﷺ اور یہ دونوں غیر شرعی اس لئے ہیں کہ یہ شریعت پر موقوف نہیں ہیں کیونکہ اصل میں خود شریعت اللہ تعالیٰ کے وجود،علم ،قدرت ،کلام وغیرہ پر ایمان لانے اور نبی ﷺ کی نبوت اور ان کی معجزات کی تصدیق کرنے پر موقوف ہے تو اگر ہم اس ایمان باللہ اور تصدیق بالنبی ﷺ کو حکم شرعی بنائیں تو یہ شریعت پر موقوف ہوں گے تو اس سے توقف الشئی علیٰ نفسہ لازم آئے گا وہ اس طرح کہ شریعت موقوف ہے وجوب ایمان باللہ اور تصدیق بالنبی ﷺ پر اور یہ وجوب ایمان وغیرہ اگر شریعت پر موقوف ہوں تو شریعت وجوب ایمان کے واسطہ سے شریعت پر موقوف ہوگی اور یہ دور ہے اور دور باطل ہے لہذا ایمان باللہ اور تصدیق بالنبی ﷺ حکم غیر شرعی ہی ہیں۔

تکلفات ثلاثہ:۔ (۱) پہلا تکلف تو یہ ہے کہ ماتن نے حکم (خطاب اللہ) کی دو قسمیں بنائیں ایک شرعی اور دوسری غیر شرعی یہ محض تکلف ہے کیونکہ خطاب اللہ صرف شرعی ہی ہوتا ہے غیر شرعی نہیں ہوتا۔

(۲) پھر ماتن نے حکم شرعی کو بند کیا ہے ماتیوقف علی الشرع میں یہ بھی تکلف ہے کیونکہ حکم شرعی کہتے ہیں ماورد بہ خطاب الشرع کو یعنی اس چیز کو جس پر شارع کا خطاب وارد ہوا آگے عام ہے کہ شریعت پر موقوف ہو یا نہ ہو۔

(۳) تیسرے تکلف سے پہلے یہ سمجھیں کہ ماتن پر اعتراض ہوا کہ عملیہ کی قید تعریف میں زائد ہے کیونکہ یہ قید حکم میں ہی ماخوذ ہے وہ اس طرح کہ حکم سے مراد ہے خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین تو افعال کا لفظ حکم میں ہی آ گیا اور افعال اور اعمال ایک ہی چیز ہیں لہذا عملیہ کی قید یہیں سے سمجھ میں آ گئی پھر دوبارہ کیوں ذکر کیا تو اس کا جواب ماتن نے یہ دیا کہ افعال عام ہیں ان امور کو جو اعضاء سے تعلق رکھتے ہیں اور ان امور کو جو دل سے متعلق ہیں تو لہذا افعال میں یہ دونوں داخل ہیں اور عمل صرف اسے کہتے ہیں جن کا تعلق اعضاء کے ساتھ ہو تو عملیہ کی قید سے ان امور کو خارج کر دیا جن کا تعلق دل کے ساتھ ہو کیونکہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہتے اب شارحؒ یہ فرما رہے ہیں کہ ماتن نے اس جواب میں جو افعال کے لفظ کو عام کہا ہے یہ بھی محض تکلف ہے کیونکہ افعال ہوتے ہی وہ ہیں جو اعضاء سے صادر ہوں جو دل سے صادر ہوں ان کو افعال نہیں اعتقاد کہا جاتا ہے۔

تعسف:۔ اور ان فوائد میں ماتن نے تعسف کا ارتکاب اس طرح کیا ہے کہ ماتن نے وجوب ایمان کو غیر شرعی کہا ہے اور یہ کہا کہ وجوب ایمان شریعت پر موقوف نہیں ہے حالانکہ یہ اشاعرہ کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ ان کا مذہب ہے کہ لا وجوب الا بالسمع اور سمع سے مراد شریعت ہے تو ماتن کا وجوب ایمان کو غیر شرعی قرار دینا تعسف ہے۔

وانما قال الخطاب بما:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے ماتن پر اعتراض یہ ہے کہ انہوں نے حکم کی تقسیم کے وقت کہا خطاب ما یتوقف علی الشرع اور خطاب مالا یتوقف علی الشرع کہ اس شئی کا خطاب جو شریعت پر موقوف ہو اور اس شئی کا خطاب جو شریعت پر موقوف نہ ہو یعنی شریعت پر موقوف ہونے اور موقوف نہ ہونے کی نسبت شئی کی طرف کی ہے کیونکہ بما یتوقف اور بما لا یتوقف میں ما سے مراد شئی ہے موقوف ہونے اور موقوف نہ ہونے کی نسبت خود حکم کی طرف کیوں نہ کر دی کہ وہ حکم جو شریعت پر موقوف ہو اور وہ حکم جو شریعت پر موقوف نہ ہو تو اس کا جواب دیا کہ جب حکم سے مراد خطاب ہو تو اس کی طرف توقف علی الشرع کی نسبت نہیں کر سکتے کیونکہ پھر قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ حکم یعنی خطاب اللہ، اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ قدیم ہیں تو اس کی صفات بھی قدیم ہیں تو خطاب قدیم ہوا لہذا یہ شریعت پر موقوف نہیں ہوسکتا کیونکہ شریعت حادث ہے اور حادث پر جو شئی موقوف ہو تو وہ بھی حادث ہوتی ہے۔

وجوب ایمان اور وجوب تصدیق بالنبی ﷺ کا شریعت پر موقوف ہونا مستلزم دور نہیں

ولقائل ان یمنع:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ ماتن پر ایک اعتراض کر رہے ہیں جس سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ سمجھیں کہ ایمان باللہ و تصدیق بالنبی ﷺ کے دراصل تین درجے ہیں (۱) نفسِ ایمان باللہ و نفس تصدیق

بالنبی ﷺ (۲) وجوب ایمان باللہ و وجوب تصدیق بالنبی ﷺ (۳) علم بوجوب ایمان باللہ وصفاتہ اور علم بوجوب تصدیق بالنبی ﷺ۔

اعتراض:۔ ماتن نے وجوب ایمان اور وجوب تصدیق بالنبی ﷺ کو حکم غیر شرعی کہا اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان فرمائی کہ یہ شریعت پر موقوف نہیں ہیں کیونکہ اصل میں خود شریعت ان پر موقوف ہے اب اگر ان کو شریعت پر موقوف کر کے ان کو حکم شرعی کہیں تو اس سے دور لازم آئے گا تو ماتن کا اس کو مستلزم دور کہنا درست نہیں ہے کیونکہ وجوب ایمان وغیرہ کو حکم شرعی کہنے کی وجہ سے دور تو تب لازم آئے گا جب شریعت وجوب ایمان پر موقوف ہو حالانکہ شریعت (چاہے اس سے مراد خطاب اللہ لیا جائے یا شریعت النبی ﷺ مراد لی جائے دونوں صورتوں میں) وجوب ایمان پر موقوف نہیں ہے بلکہ شریعت تو نفس ایمان اور نفس تصدیق پر موقوف ہے اور نفس ایمان پر شریعت کے موقوف ہونے سے یہ ثابت ہوگا کہ شریعت نفس ایمان پر موقوف ہے اور وجوب ایمان شریعت پر موقوف ہے اور اس میں کوئی دور لازم نہیں آتا کیونکہ شریعت کے موقوف ہونے کی جہت اور ہے اور موقوف علیہ ہونے کی جہت اور ہے حالانکہ دور اس وقت لازم آتا ہے جب جانبین سے توقف کی جہت ایک ہو تو جب یہاں دور لازم نہیں آرہا تو ماتن کا دور کو دلیل بنا کر یہ کہنا کہ وجوب ایمان شریعت پر موقوف نہیں درست نہیں ہے بلکہ وجوب ایمان شریعت پر موقوف ہے جیسا کہ اشاعرہ کا کہنا ہے لاوجوب الا بالسمع۔

قَوْلُهُ ، (ثُمَّ الشَّرْعِيُّ) أَيِ الْمُتَوَقِّفُ عَلَى الشَّرْعِ إِمَّا نَظَرِيٌّ لَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ عَمَلٍ وَإِمَّا عَمَلِيٌّ يَتَعَلَّقُ بِهَا فَالتَّقْيِيدُ بِالْعَمَلِيَّةِ لِإِخْرَاجِ النَّظَرِيَّةِ كَكَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً ، وَهَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى التَّقْدِيرِ الثَّانِي لَوْ كَانَ الْحُكْمُ الْمُصْطَلَحُ شَامِلًا لِلنَّظَرِيِّ ، وَفِيهِ كَلَامٌ سَيَجِيءُ .

ترجمہ:۔ پھر شریعت پر موقوف ہونے والا حکم یا تو نظری ہوگا کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا یا عملی ہوگا کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہوگا پس عملیہ کی قید لگانا نظریہ کو نکالنے کے لئے ہے مثلاً اجماع کا حجت ہونا اور یہ جزیں نیست درست ہوگا دوسری صورت پر اگر ہو حکم اصطلاحی شامل حکم نظری کو اور اس میں بحث ہے جو عنقریب آئے گی۔

تشریح:۔ غرض یہاں سے شارح ماتن کی عبارت کی وضاحت کرنے کے بعد اس پر اعتراض کر رہے ہیں۔

وضاحت:۔ ماتن نے عملیہ کی قید اس لئے لگائی کہ حکم شرعی کی دو قسمیں تھیں (۱) نظری جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ

نہیں ہوتا (۲) عملی جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہوتا ہے عملیہ کی قید سے حکم شرعی نظری کو خارج کر دیا کیونکہ اس کے علم کا نام فقہ نہیں ہے۔

وہذا انما یصح:۔ سے ماتن پر اعتراض ہے کہ یہ تقریر اس وقت درست ہے جب حکم سے عرفی معنیٰ مراد لیا جائے لیکن جب حکم کا اصطلاحی معنیٰ (خطاب اللہ) مراد لیا جائے تو پھر یہ تقریر اس صورت میں درست ہوسکتی ہے کہ حکم عملی اور نظری دونوں کو شامل ہو حالانکہ حکم (خطاب) صرف عملی کو شامل ہے نظری کو شامل نہیں ہے جیسا کہ آگے بھی آرہا ہے لہذا عملیہ کی قید لگانا درست نہیں ہے۔

قَوْلُهُ مِنْ اَدِلَّتِهَا (أَیْ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ) قَدْ يُتَوَهَّمُ أَنَّ قَوْلَهُ مِنْ أَدِلَّتِهَا مُتَعَلِّقٌ بِالْأَحْكَامِ وَحِينَئِذٍ لَا يَخْرُجُ عِلْمُ الْمُقَلِّدِ ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ بِالْأَحْكَامِ الْحَاصِلَةِ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِلْمُ الْمُقَلِّدِ حَاصِلًا عَنْ الْأَدِلَّةِ فَدَفَعَ ذٰلِكَ بِأَنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِالْعِلْمِ لَا بِالْأَحْكَامِ إِذِ الْحَاصِلُ مِنْ الدَّلِيلِ هُوَ الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ لَا الشَّيْءُ نَفْسُهُ عَلَى أَنَّهُ إِذَا أُرِيدَ بِالْحُكْمِ الْخِطَابُ فَهُوَ قَدِيمٌ لَا يَحْصُلُ مِنْ شَيْءٍ ، وَمَعْنَى حُصُولِ الْعِلْمِ مِنْ الدَّلِيلِ أَنَّهُ يَنْظُرُ فِي الدَّلِيلِ فَيَعْلَمُ مِنْهُ الْحُكْمَ فَعِلْمُ الْمُقَلِّدِ ، وَإِنْ كَانَ مُسْتَنِدًا إِلَى قَوْلِ الْمُجْتَهِدِ الْمُسْتَنِدِ إِلَى عِلْمِهِ الْمُسْتَنِدِ إِلَى دَلِيلِ الْحُكْمِ لٰكِنَّهُ لَمْ يَحْصُلْ مِنْ النَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ وَقَيَّدَ الْأَدِلَّةَ بِالتَّفْصِيلِيَّةِ ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ الشَّيْءِ لِوُجُودِ الْمُقْتَضِي أَوْ بِعَدَمِ وُجُوبِهِ لِوُجُودِ النَّافِي لَيْسَ مِنْ الْفِقْهِ .

ترجمہ:۔ کبھی وہم ہوتا ہے کہ اس کا قول من ادلتہا ،، متعلق ہے ،، الاحکام کے ساتھ اور اس وقت مقلد کا علم اس (فقہ) سے خارج نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ (مقلد) جانتا ہے ان احکام کو جو دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو چکے اگر چہ نہیں ہے حاصل ہونے والا مقلد کا علم دلائل سے پس دور کیا اس وہم کو بایں طور کہ یہ متعلق ہے العلم کے نہ کہ الاحکام کے ،، اس لئے کہ دلیل سے حاصل ہونے والا وہ شئی کا علم ہے نفس شئی نہیں علاوہ اس کے کہ اگر مراد لیا جائے حکم سے خطاب اللہ ......الخ پس وہ قدیم ہے نہیں حاصل ہوتا کسی شئی سے اور دلیل سے حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلیل میں غور کرے پھر اس سے حکم کو معلوم کرے پس مقلد کا علم اگر چہ منسوب ہے مجتہد کے قول کی طرف جو منسوب ہے اس کے علم کی طرف جو منسوب

ہے حکم کی دلیل کی طرف لیکن یہ علم نہیں حاصل ہوا دلیل میں غور وفکر کرنے سے اور ادلہ کو مقید کرنا تفصیلیہ کے ساتھ اس لئے کہ کسی شئی کے وجوب کا علم مقتضی کے پائے جانے کی وجہ سے یا کسی شئی کے عدم وجوب کا علم نافی کے پائے جانے کی وجہ سے فقہ کے قبیل سے نہیں ہے۔

من ادلتہا کی قید سے مقلّد کا علم خارج ہوجاتا ہے

تشریح:۔ قولہ ای العلم الحاصل یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ **غرض:** متن کی وضاحت کرنا ہے۔

وضاحت:۔ ماتن نے من ادلتہا التفصیلیہ کی قید سے پہلے الحاصل مقدر نکالا ہے اور کہا ہے کہ من ادلتہا، اس الحاصل کے متعلق ہے اور الحاصل، العلم کی صفت ہے دراصل ماتن نے الحاصل مقدر نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ فوائد قیود میں آپ نے بیان کیا کہ من ادلتہا سے مقلد کے علم کو نکالا ہے اور یہ درست نہیں کیونکہ من ادلتہا، متعلق ہے الحاصلۃ کے جوصفت ہے، الاحکام، کی تو مطلب ہوا کہ جو احکام شرعیہ عملیہ ادلہ سے حاصل ہوں (جو پہلے سے حاصل ہو چکے) ان کے علم کا نام فقہ ہے اور مقلد جن احکام کو جانتا ہے مجتہد کے اقوال سے، وہ احکام بھی ادلہ سے حاصل ہو چکے ہوتے ہیں لہذا مقلد کا علم تعریف سے خارج نہ ہوا۔

جواب:۔ ماتن نے جواب دیا کہ من ادلتہا، الحاصلۃ کے متعلق نہیں ہے بلکہ یہ الحاصل کے متعلق ہے اور الحاصل العلم کی صفت ہے تو مطلب یہ ہوا کہ احکام شرعیہ عملیہ کا وہ علم جو ادلہ سے حاصل ہو اس علم کا نام فقہ ہے تو اب اس قید سے مقلد کا علم خارج ہوجائے گا کیونکہ اس کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ادلہ سے نہیں بلکہ مجتہد کے قول سے حاصل ہوتا ہے۔

ترکیبی تحقیق

اذ الحاصل من الدلیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔

غرض:۔ شارحؒ اس بات کی وجہ بیان فرمارہے ہیں کہ من ادلتہا، سے پہلے الحاصل، مقدر ہے نہ کہ الحاصلۃ، اور اس کی تین وجوہ ہیں (۱) پہلی وجہ تو یہی ہے کہ من ادلتہا سے مقصود مقلد کے علم کو خارج کرنا ہے اور اگر اس سے پہلے الحاصلۃ مقدر نکالیں اور احکام کی صفت بنائیں تو یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا (۲) شئی کی دلیل سے اس شئی کا علم حاصل ہوتا ہے نفسِ شئی حاصل نہیں ہوتی اب اگر الحاصلۃ مقدر نکالیں تو یہ احکام کی صفت بنے گی اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ احکام جو ادلہ سے حاصل ہوں یعنی نفسِ احکام کا

ادلہ سے حاصل ہونا لازم آئے گا اور یہ غلط ہے کیونکہ ادلہ سے احکام کا علم حاصل ہوتا ہے نفسِ احکام حاصل نہیں ہوتے
(۳) اگر الحاصلہ مقدر مان کر احکام کی صفت بنائیں تو قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ پھر مطلب یہ ہوگا کہ وہ احکام جو ادلہ سے حاصل ہوں اور احکام سے مراد خطاب اللہ الخ ہے جو قدیم ہے اور یہ حاصل ہورہا ہے ادلہ سے۔ معلوم ہوا کہ پہلے حاصل نہیں تھا تو اس کا مسبوق بالعدم ہونا لازم آئے گا اور یہ مسبوق بالعدم حادث ہوتا ہے

ومعنیٰ حصول العلم من الدلیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔ **غرض:** ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ اگر آپ الحاصل مقدر نکالیں پھر بھی اس قید سے مقلد کا علم خارج نہیں ہوگا کیونکہ پھر مطلب یہ ہوگا کہ احکام شرعیہ عملیہ کا وہ علم جو ادلہ سے حاصل ہو وہ فقہ ہے یعنی علم کی نسبت ادلہ کی طرف کی گئی ہے اور مقلد کا علم بھی ایسے ہی ہے کیونکہ مقلد کا علم منسوب ہوتا ہے مجتہد کے علم کی طرف اور اس کا علم حاصل ہوتا ہے ادلہ سے اور ضابطہ ہے کہ شئی کے منسوب الیہ کا منسوب الیہ بھی شئی کا منسوب الیہ ہوتا ہے لہذا جب مجتہد کا قول منسوب الیہ ہے مقلد کے علم کے لئے اور مجتہد کے قول کے لئے منسوب الیہ اس کا علم ہے اور اس کے علم کے لئے منسوب الیہ ادلہ ہیں تو مقلد کے علم کا منسوب الیہ ادلہ ہوں گے تو مقلد کا علم بھی دو واسطوں سے ادلہ سے حاصل ہوا لہذا مقلد کا علم من ادلتہا کی قید سے خارج نہ ہوا۔

جواب:۔ علم کے دلیل سے حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دلیل میں غور وفکر کرنے کے بعد وہ علم حاصل ہوا ہو اور دلیل میں مجتہد تو غور وفکر کرتا ہے مقلد نہیں کرتا لہذا مقلد کا علم اگرچہ دو واسطوں سے دلیل سے ہی حاصل ہوا ہے لیکن مقلد نے دلیل میں غور وفکر نہیں کیا لہذا من ادلتہا کی قید سے مقلد کا علم بھی خارج ہوگیا۔

وقید الادلۃ بالتفصیلیۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے۔

غرض:۔ ماتن کی عبارت کی وضاحت کرنا ہے کہ تعریف میں التفصیلیہ کی قید سے اس علم کو خارج کردیا جو دلیل اجمالی سے حاصل ہو جیسے کسی شئی کے وجود پر اس کا مقتضی دلیل ہوتا ہے اور کسی شئی کے موجود نہ ہونے پر نافی کا پایا جانا دلیل ہوتا ہے تو اب اگر کسی شئی کے عدم وجود کا علم اس کے نافی سے حاصل ہو تو یہ علم فقہ نہیں ہوگا۔

قَوْلُهُ (وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مُكَرَّرٌ) ذَهَبَ ابْنُ الْحَاجِبِ إِلَى أَنَّ حُصُولَ الْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ عَنِ الْأَدِلَّةِ قَدْ يَكُونُ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ كَعِلْمِ جِبْرِيلَ وَالرَّسُولِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَقَدْ يَكُونُ بِطَرِيقِ الِاسْتِدْلَالِ أَوِ الِاسْتِنْبَاطِ كَعِلْمِ الْمُجْتَهِدِ وَالْأَوَّلُ لَا

يُسَمَّى فِقْهًا اصْطِلَاحًا فَلَا بُدَّ مِنْ زِيَادَةِ قَيْدِ الِاسْتِدْلَالِ أَوْ الِاسْتِنْبَاطِ احْتِرَازًا عَنْهُ وَالْمُصَنِّفُ تَوَهَّمَ أَنَّهُ احْتِرَازٌ عَنْ عِلْمِ الْمُقَلِّدِ فَجَزَمَ بِأَنَّهُ مُكَرَّرٌ لِخُرُوجِهِ بِقَوْلِهِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ ، فَإِنْ قِيلَ حُصُولُ الْعِلْمِ عَنْ الدَّلِيلِ مُشْعِرٌ بِالِاسْتِدْلَالِ ، إِذْ لَا مَعْنَى لِذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ مَأْخُوذًا عَنْ الدَّلِيلِ فَيَخْرُجُ عِلْمُ جِبْرِيلَ وَالرَّسُولِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَيْضًا قُلْنَا لَوْ سُلِّمَ فَذَكَرَ الِاسْتِدْلَالَ لِلتَّصْرِيحِ بِمَا عُلِمَ الْتِزَامًا أَوْ لِدَفْعِ الْوَهْمِ أَوْ لِلْبَيَانِ دُونَ الِاحْتِرَازِ وَمِثْلُهُ شَائِعٌ فِي التَّعْرِيفَاتِ .

ترجمہ:۔ چلے گئے ابن حاجبؒ اس بات کی طرف کہ بیشک احکام عن الادلہ کے علم کا حصول کبھی ہوتا ہے بطریق ضرورت جیسے جبریل علیہ السلام اور رسول اللہ ﷺ کا علم اور کبھی ہوتا ہے بطریق استدلال اور استنباط کے جیسے مجتہد کا علم اور اول کا نہیں نام رکھا جاتا فقہ اصطلاحی پس نہیں ہے کوئی چارہ (سوائے) استدلال واستنباط کی قید کی زیادتی کے ساتھ احتراز کرتے ہوئے اس سے اور مصنفؒ نے وہم کیا ہے کہ بیشک وہ احتراز ہے مقلد کے علم سے پس یقین کیا اس نے اس بات کا کہ وہ مکرر ہے بوجہ خارج ہونے اس کے قول من ادلتہا التفصیلیہ سے پس اگر کہا جائے علم کا حصول دلیل سے مشعر ہے استدلال کی طرف اس لئے کہ نہیں ہے کوئی معنیٰ اس کا مگر یہ کہ ہو علم ماخوذ دلیل سے پس خارج ہو جائے گا جبریل علیہ السلام اور رسول اللہ ﷺ کا علم بھی ہم نے کہا اگر تسلیم کر لیا جائے تو استدلال ذکر کیا اس (ابن حاجب) نے تصریح ما علم التزاما کے لئے ہے یا دفع وہم کے لئے یا بیان کے لئے ہوگا احتراز کے علاوہ اور اس کی مثل شائع ہے تعریفات میں۔

استدلال از شارحؒ کہ استدلال کی قید میں تکرار نہیں

تشریح:۔ قولہ ولا شک انہ مکرر: یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں لیکن اس سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ سمجھیں۔

مقدمہ:۔ احکام کا جو علم دلیل سے حاصل ہو اس علم کی دو قسمیں ہیں نظری اور ضروری نظری یہ ہے کہ ان احکام کا علم ان کے ادلہ سے غور وفکر کرنے کے بعد حاصل ہوا ہو یعنی استدلال کے ذریعہ اور ضروری یہ ہے کہ ان احکام کا علم بمع ادلہ حاصل ہوا ہو یعنی احکام کا علم بھی حاصل ہو اور ان کے ادلہ کا علم بھی حاصل ہو لیکن ان ادلہ میں غور کرنے کی ضرورت نہ پڑی ہو یعنی اگر ادلہ میں غور وفکر کرنے کے بغیر ادلہ کا علم بھی حاصل ہو اور احکام کا علم بھی حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہے جیسے حضرت جبریل علیہ

السلام اور نبی اکرم ﷺ کا علم اور اس علم کو فقہ نہیں کہتے بلکہ فقہ اسی علم کو کہتے ہیں جو دلیل میں غور وفکر کرنے کے بعد حاصل ہوا ہو

اعتراض:۔ ماتن نے کہا فقہ کی تعریف میں ابن حاجبؒ نے جو استدلال کی قید لگائی ہے اس کی ضرورت نہیں بلکہ اس میں تکرار ہے کیونکہ علامہ ابن حاجبؒ نے یہ قید مقلد کے علم کو خارج کرنے کے لئے لگائی ہے اور وہ تو من ادلتہا،، کی قید سے ہی خارج ہو جاتا ہے بالا استدلال کی قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے اب شارحؒ ماتن پر اعتراض کرتے ہیں کہ جناب آپ نے یہ سمجھ کر،، استدلال کی قید کو زائد اور مکرر کہا ہے کہ اس سے مقصود مقلد کے علم کو خارج کرنا ہے حالانکہ اس سے مقصود مقلد کے علم کو خارج کرنا نہیں ہے بلکہ حضرت جبریل علیہ السلام اور نبی اکرم ﷺ کے علم کو خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ ان کو علم بدیہی اور ضروری حاصل ہے کیونکہ من ادلتہا میں یہ علم داخل تھا کہ جبریل علیہ السلام و نبی کریم ﷺ کا علم بھی دلیل کے ساتھ ہے لیکن چونکہ یہ علم استدلال (غور وفکر) سے حاصل نہیں ہوا اس لئے استدلال کی قید سے اس کو خارج کر دیا تو اس میں تکرار نہ ہوا لہذا ماتن کا اس قید کو مکرر کہہ کر اس کو رد کرنا درست نہیں ہے۔

ماتن کی طرف سے جواب

فان قیل حصول العلم:۔ سے شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔ **غرض:** شارحؒ پر ایک اعتراض ہے۔

اعتراض:۔ اگر استدلال کی قید سے جبریل علیہ السلام اور نبی اکرم ﷺ کے علم کو خارج کرنا مقصود ہو تو پھر بھی اس قید میں تکرار ہے کیونکہ استدلال کی قید من ادلتہا میں پائی جارہی ہے وہ اس لئے کہ من ادلتہا کا مطلب ہے کہ وہ علم ادلہ سے ماخوذ ہو یعنی ادلہ میں غور وفکر کرنے کے بعد وہ علم حاصل ہوا ہو اور استدلال کا بھی یہی معنیٰ ہے لہذا من ادلتہا استدلال کی قید کی طرف مشعر ہے تو جب من ادلتہا استدلال کی قید کی طرف مشعر ہے تو حضرت جبریل علیہ السلام اور نبی علیہ السلام کا علم من ادلتہا کی قید سے خارج ہو گیا لہذا استدلال کی قید کو ذکر کرنا تکرار ہے۔

شارحؒ کی طرف سے جواب الجواب

قلنا لوسلم:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے دو جواب دیئے ہیں (۱) ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ من ادلتہا استدلال کی قید کی طرف مشعر ہے (۲) اگر تسلیم کر لیں کہ من ادلتہا استدلال کی قید کی طرف مشعر ہے پھر بھی استدلال کی قید میں تکرار نہیں ہے کیونکہ تکرار اس وقت ہوتا ہے جب اس کو ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہو اور استدلال کی قید میں فائدہ ہے لہذا تکرار نہ ہوا اور وہ فائدہ کیا ہے؟ اس میں تین احتمال ہیں (۱) یہ قید تصریح بما علم التزاما کے قبیل سے ہے یعنی جو شئی پہلے

التزاماً معلوم ہوئی دوبارہ اس کی تصریح کردی تو یہاں من ادلتہا کی قید سے استدلال کی قید التزاماً سمجھ میں آرہی تھی پھر استدلال کو ذکر کرکے اس کی تصریح کردی (۲) یہ قید دفع وہم کے لئے ہے کہ من ادلتہا کے بعد کسی کو وہم ہوسکتا تھا کہ اس سے علم ضروری (جبریل علیہ السلام و نبی اکرم ﷺ کا علم) خارج نہیں ہوا تو اس وہم کے ازالہ کے لئے یہ قید لگادی (۳) استدلال کی قید من ادلتہا،، سے معلوم ہورہی تھی لیکن اس کے بیان اور تفصیل کی خاطر اس کو دوبارہ ذکر کردیا گویا بالاستدلال،، اس استدلال کا بیان اور تفصیل ہے جو من ادلتہا سے معلوم ہورہا ہے۔

جواب الجواب کی تردید

رد:۔ شارحؒ کے دونوں جوابوں کو رد کیا گیا۔

تردید اول:۔ پہلے جواب کو دو وجھوں سے رد کیا گیا ہے (۱) ابھی گذشتہ قول کے آخر میں شارحؒ نے خود کہا کہ من ادلتہا کا مطلب ہے کہ وہ علم دلیل میں غور وفکر کرنے کے بعد حاصل ہوا ہو تو گویا خود اس بات کا اقرار کیا کہ من ادلتہا استدلال کی قید کی طرف مشعر ہے اور اب خود اس کی تردید کررہے ہیں لہذا شارحؒ کا یہ جواب درست نہیں ہے (۲) شرح مختصر المعانی کے حواشی میں شارحؒ نے بیان فرمایا کہ علم ضروری اور بدیہی دلیل کی معیت میں ہوتا ہے یعنی دونوں (علم و دلیل) اکٹھے حاصل ہوتے ہیں اور علم استدلالی وہ ہوتا ہے جس میں دلیل پہلے معلوم ہو اور علم بعد میں حاصل ہو اب یہاں جب من ادلتہا کہا تو معلوم ہوا کہ یہ بھی علم استدلالی ہے کہ دلیل پہلے معلوم ہو علم بعد میں حاصل ہو ورنہ تو من کی بجائے مع ادلتہا ہونا چاہیئے تھا خلاصہ یہ کہ شارحؒ کی اپنی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ من ادلتہا کی قید بالاستدلال کی طرف مشعر ہے تو پھر بھی شارحؒ کا یہ کہنا،، کہ ہم تسلیم نہیں کرتے یہ صرف سینہ زوری ہے۔

تردید ثانی:۔ شارحؒ نے استدلال کی قید کے جو تین فائدے ذکر کیے ہیں یہ سب غلط ہیں کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے جو کہا ہے کہ یہ تصریح بما علم التزاماً کے قبیل سے ہے اگر یہ مقلد کے علم کو خارج کرنے کے اعتبار سے ہے تو مقلد کا علم تو دونوں قیدوں سے التزاماً خارج ہورہا ہے تو پھر بالاستدلال کی قید تصریح بما علم التزاماً کے قبیل سے نہ ہوئی بلکہ یہ تو التزام بعد بما علم التزاماً کے قبیل سے ہے اور یہ کہنا کہ یہ قید دفع وہم کے لئے ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ من ادلتہا کی قید مقصود کے موافق ہے یا نہیں اگر مقصود کے موافق ہے تو پھر کسی کو وہم نہیں ہوگا اور اگر یہ مقصود کے موافق نہیں تو پھر اس قید کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف استدلال کو ذکر کردیتے تو اس سے علم ضروری بھی خارج ہوجاتا اور مقلد کا علم بھی خارج ہوجاتا تو اس صورت میں من ادلتہا کی قید زائد ہوتی اور اسی طرح آپ نے کہا ہے کہ یہ قید بیان اور تفصیل کے لئے ہے یہ بھی درست نہیں کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ من

ادلتہا میں من بیانیہ ہے یا نہیں اگر بیانیہ ہے تو استدلال کی قید زائد ہے اور اگر بیانیہ نہیں ہے تو من ادلتہا کی قید زائد ہے لہذا شارحؒ کے دونوں جواب درست نہیں ہیں۔

تردید ثانی کا جواب

جواب:۔ شارحؒ کی جانب سے دوسرے جواب کی تردید کا جواب دیا گیا ہے کہ ہمارے جواب کا جو مطلب آپ نے سمجھا ہے وہ مطلب نہیں ہے بلکہ ہم نے جو تین فائدے ذکر کئے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ من ادلتہا التفصیلیہ کی قید دو حال سے خالی نہیں صراحۃً استدلال پر دلالت کرتی ہے یا التزاماً۔ اگر صراحۃً دلالت کرتی ہے تو پھر استدلال کی قید دفع وہم کے لئے ہے یعنی کسی کو وہم ہوسکتا تھا کہ دلائل سے حاصل ہونے والا علم کبھی بدیہی وضروری ہوتا ہے تو شاید یہاں بھی علم ضروری مراد ہے تو اس وہم کو دور کر دیا اور اگر من ادلتہا کی قید استدلال پر التزاماً دال ہے تو پھر تعریفات میں دلالت التزامی کا اعتبار ہوگا یا نہیں اگر اس کا اعتبار نہ ہو تو پھر استدلال کی قید ،،تصریح بما علم التزاماً،، کے قبیل سے ہے تاکہ تعریف درست ہو سکے اور اگر تعریفات میں التزامی معنی کا اعتبار ہوتا ہے تو پھر استدلال کی قید صرف وضاحت اور بیان کے لئے ہے اور کتاب میں ،،دون الاحتراز،، کا تعلق سب صورتوں کے ساتھ ہے یعنی یہ قید احترازی نہیں بلکہ مذکورہ فوائد میں سے کسی فائدہ کیلئے ذکر کی گئی ہے۔

جواب الجواب (۱):۔ اس ساری تقریر کے باوجود بھی ماتن کا یہ کہنا کہ اس قید مین تکرار ہے غلط نہیں ہے کیونکہ انہوں نے تکرار محض نہیں کہا کہ مذکورہ بالا فوائد کی نفی ہو بلکہ انہوں نے صرف یہ کہا ہے کہ اس میں تکرار ہے فوائد کی نفی نہیں کی لہذا ماتن کی بات درست ہے کیونکہ اس قید کو جس فائدے کے لئے بھی ذکر کیا جائے اس میں تکرار بہر حال لازم آتا ہے۔

جواب الجواب (۲):۔ بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ ماتن کا ولا شک انہ مکرر ،، کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ استدلال والی قید ضروری نہیں کیونکہ جو فائدہ اس سے حاصل ہو رہا ہے وہ من ادلتہا سے بھی حاصل ہو جاتا ہے یہ مطلب نہیں کہ اس قید کو ذکر کرنا ناجائز ہے لہذا شارحؒ کا اعتراض بے جا ہے۔

توضیح

وَلَمَّا عُرِفَ الفِقهُ بِالعِلمِ بِالأَحكَامِ الشَّرعِيَّةِ وَجَبَ تَعرِيفُ الحُكمِ وَتَعرِيفُ الشَّرعِيَّةِ فَقَالَ (وَالحُكمُ قِيلَ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى) هٰذَا التَّعرِيفُ مَنقُولٌ عَنِ الأَشعَرِيِّ فَقَولُهُ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى يَشمَلُ جَمِيعَ الخِطَابَاتِ .

وَقَولُهُ (الْمُتَعَلِّقُ بِأَفعَالِ الْمُكَلَّفِينَ) يُخرِجُ مَا لَيسَ كَذٰلِكَ كَالْقَصَصِ وَالْاَمْثَالِ وَالْاٰيَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِصِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَقَوْلِهٖ لَا اِلٰهَ فَبَقِيَ فِي الحَدِّ نَحوُ وَاللّٰهُ خَلَقَكُم وَمَا تَعمَلُونَ مَعَ أَنَّهُ لَيسَ بِحُكمٍ فَاَخْرَجَهٗ بِقَوْلِهٖ بِالاقتِضَاءِ أَى الطَّلَبِ وَهُوَ إِمَّا طَلَبُ الفِعلِ جَازِمًا كَالإِيجَابِ أَو غَيرَ جَازِمٍ كَالنَّدْبِ وَإِمَّا طَلَبُ التَّركِ جَازِمًا كَالتَّحرِيمِ أَو غَيرَ جَازِمٍ كَالكَرَاهَةِ أَو التَّخيِيرِ أَى الإِبَاحَةِ وَقَد زَادَ البَعضُ أَو الوَضعِ لِيَدخُلَ الحُكمُ بِالسَّبَبِيَّةِ وَالشَّرطِيَّةِ وَنَحوِهِمَا اعلَم أَنَّ الخِطَابَ نَوعَانِ إِمَّا تَكلِيفِيٌّ وَهُوَ المُتَعَلِّقُ بِأَفعَالِ المُكَلَّفِينَ بِالاقتِضَاءِ أَو التَّخيِيرِ وَإِمَّا وَضعِيٌّ وَهُوَ الخِطَابُ بِأَنَّ هٰذَا سَبَبُ ذٰلِكَ أَو شَرطُهُ كَالدُّلُوكِ سَبَبٌ لِلصَّلَاةِ وَالطَّهَارَةُ شَرطٌ لَهَا فَلَمَّا ذَكَرَ أَحَدَ النَّوعَينِ وَهُوَ التَّكلِيفِيُّ وَجَبَ ذِكرُ النَّوعِ الآخَرِ وَهُوَ الوَضعِيُّ وَالبَعضُ لَم يَذكُرِ الوَضعِيَّ ؛ لِأَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الاقتِضَاءِ أَو التَّخيِيرِ ؛ لِأَنَّ المَعنَى مِن كَونِ الدُّلُوكِ سَبَبًا لِلصَّلَاةِ أَنَّهُ إِذَا وُجِدَ الدُّلُوكُ وَجَبَت الصَّلَاةُ حِينَئِذٍ وَالوُجُوبُ مِن بَابِ الاقتِضَاءِ لٰكِنَّ الحَقَّ هُوَ الأَوَّلُ ؛ لِأَنَّ المَفهُومَ مِنَ الحُكمِ الوَضعِيِّ تَعَلُّقُ شَيءٍ بِشَيءٍ آخَرَ وَالمَفهُومُ مِنَ الحُكمِ التَّكلِيفِيِّ لَيسَ هٰذَا وَلُزُومُ أَحَدِهِمَا لِلآخَرِ فِي صُورَةٍ لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّحَادِهِمَا نَوعًا

(وَبَعضُهُم قَد عَرَّفَ الحُكمَ الشَّرعِيَّ بِهٰذَا) أَى بَعضُ المُتَأَخِّرِينَ مِن مُتَابِعِي الأَشعَرِيِّ قَالُوا الحُكمُ الشَّرعِيُّ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى فَالحُكمُ عَلٰى هٰذَا إِسنَادُ أَمرٍ إِلَى آخَرَ (وَالفُقَهَاءُ يُطلِقُونَهُ عَلٰى مَا ثَبَتَ بِالخِطَابِ كَالوُجُوبِ وَالحُرمَةِ مَجَازًا) بِطَرِيقِ إِطلَاقِ اسمِ المَصدَرِ عَلَى المَفعُولِ كَالخَلقِ عَلَى المَخلُوقِ لٰكِن لَمَّا شَاعَ فِيهِ صَارَ مَنقُولًا اصطِلَاحِيًّا وَهُوَ حَقِيقَةٌ اصطِلَاحِيَّةٌ .

ترجمہ:۔ جب تعریف کی گئی فقہ کی علم بالاحکام الشرعیہ کے ساتھ تو واجب ہوا حکم کی تعریف کرنا اور شرعیہ کی تعریف کرنا پس

فرمایا (اور حکم کے بارہ میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ وہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء اوالتخییر کا نام ہے) یہ تعریف منقول ہے ابوالحسن اشعری سے پس اس کا قول خطاب اللہ تعالیٰ یہ شامل ہے تمام خطابات کو اور اس کا قول المتعلق بافعال المکلفین نکال دیتا ہے اس کو جو اس طرح نہ ہو جیسا کہ قصص ہیں اور مثالیں ہیں اور وہ آیات ہیں کہ جن کا تعلق اللہ کی صفات کے ساتھ ہے جیسا کہ قولِ خدا تعالیٰ ہے لا الٰہ الا ہو،، پس باقی رہ گیا حدِ حکم میں واللہ خلقکم و ما تعملون کی مثل اور دیکھ یہ حکم نہیں ہے پس خارج کیا اس کی مثل کو اپنے اس قول،، بالاقتضاء اوالتخییر،، کے ساتھ یعنی طلب کے ساتھ اور وہ (طلب) یا تو فعل کو طلب کرنا ہوگا یقینا مثل ایجاب کے یا غیر یقینی طور پر جیسے ندب اور یا ترکِ فعل کو طلب کیا جائے یقینی وقطعی طور پر جیسے تحریم یا غیر یقینی طور پر جیسے کراہت یا تخییر یعنی اباحت کے ساتھ اور تحقیق زیادہ کیا ہے بعض حضرات نے اوالوضع کی قید کو تاکہ داخل ہو جائے سببیت اور شرطیت اور ان دونوں کی مثل کو، تو جان لے کہ بیشک شریعت کا خطاب یا تو تکلیفی ہوتا ہے اور وہ وہ ہے جو متعلق ہو مکلفین کے افعال کے ساتھ اقتضاء یا تخییر کے ساتھ اور یا وضعی ہوتا ہے اور وہ خطاب ہے اس بات کا کہ یہ شئی اس شئی کا سبب ہے یا اس کی شرط ہے جیسا کہ دلوک نماز کا سبب ہے اور طہارت نماز کی شرط ہے پس جب ذکر کیا دونوں میں سے ایک کو اور وہ تکلیفی ہے تو واجب ہے یہ کہ ذکر کرتے دوسری نوع کو بھی اور وہ وضعی ہے اور بعض حضرات نے نہیں ذکر کیا وضعی کی قید کو کیونکہ وہ (وضعی) داخل ہے اقتضاء اوالتخییر میں کیونکہ معنیٰ دلوک کے نماز کے لئے سبب ہونے کا یہ ہے کہ جب پایا جائے گا دلوک تو نماز واجب ہوگی اس وقت اور وجوب اقتضاء کے باب سے ہے لیکن حق بات وہ اول ہے کیونکہ حکمِ وضعی کا مفہوم تعلق شئی بشئی آخر،، ہے اور مفہوم حکم تکلیفی کا یہ نہیں ہے اور لازم آجانا ان دونوں میں سے ایک قسم کا دوسری قسم کو کسی ایک صورت میں یہ نہیں دلالت کرتا ان دونوں کے متحد ہونے پر۔

اور ان کے بعض نے تعریف کی ہے حکمِ شرعی کی اس کے ساتھ یعنی اشعری کے متبعین میں سے بعض متاخرین نے کہا ہے کہ حکمِ شرعی نام ہے خطاب اللہ تعالیٰ الخ کا پس حکم اس قول کے مطابق اسناد امر الی امر آخر کا نام ہوگا (اور فقہاء اطلاق کرتے ہیں اس حکم کا اس چیز پر جو ثابت ہو خطاب کے ساتھ،، جیسا کہ وجوب ہے اور حرمت ہے یہ اطلاق مجازاً ہے) یعنی اسم مصدر کا مفعول پر اطلاق کرنے کے قبیل سے ہے جیسا کہ خلق کا اطلاق مخلوق پر کیا جاتا ہے لیکن جب وہ (حکم) مشہور ہوگیا اس (ماثبت بالخطاب میں) تو ہوگیا وہ حکم منقولِ اصطلاحی اور وہی حقیقت اصطلاحیہ ہے۔

تشریح: ولما عرف الفقہ:۔ یہاں سے ماتن نے عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ ماقبل میں فقہ کی تعریف تھی جس میں احکام اور شرعیہ کی قیدیں تھیں تو تعریف کے بعد ان قیدوں کی وضاحت ضروری تھی اس لئے اب ماتن احکام اور شرعیہ

کی قیود کی وضاحت فرمارہے ہیں۔

حکم کی تعریفات

فقال والحکم قیل:۔ یہاں سے حکم کی تعریف بیان کی ہےاور ماتن نے دراصل حکم کی تین تعریفیں ذکر کی ہیں دو اشاعرہ کے حوالہ سےاور ایک فقہاء کےحوالہ سے یہاں سے حکم کی تعریف کی ہے کہ بعض اشاعرہ نے حکم کی یہ تعریف کی ہے خطاب اللہ تعالٰی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء اوالتخییر اور آگے جاکرو بعضھم عرف الحکم سے دوسری تعریف کی ہے کہ بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ جو تعریف کی گئی ہے یہ حکمِ شرعی کی تعریف ہے اس حکم کی تعریف نہیں ہے جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے یعنی حکم مطلق کی تعریف نہیں ہے بلکہ حکم مطلق کی تعریف یہ ہے اسناد امرالی امر آخر ایک امر کا دوسرے امر کی طرف اسناد کرنا لیکن پہلے والے بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تعریف (خطاب اللہ الخ) حکم شرعی کی ہو تو فقہ کی تعریف میں الشرعیہ،، کی قید زائد ہوگی لہذا یہ تعریف حکم مطلق کی ہی ہے اس کے بعد والفقہاء ...... سے تیسری تعریف ذکر کی ہے کہ فقہاء نے حکم کی تعریف یوں فرمائی ہے ماثبت بالخطاب،، کہ جو چیز خطاب سے ثابت ہو وہ حکم ہے جیسے وجوب اور حرمت وغیرہ نفسِ خطاب کا نام حکم نہیں ہے اب مکمل تفصیل ہذالتعریف منقول..........الخ سے فوائد قیود کا ذکر ہے خطاب اللہ میں جو لفظ خطاب ہے یہ تمام خطابات کو شامل ہے جب خطاب کی نسبت اللہ تعالٰی کی طرف ہوئی تو خطاب اللہ کے علاوہ تمام خطابات خارج ہوگئے پھر المتعلق بافعال المکلفین ،،کی قید سے وہ خطابات خارج ہوگئے جن کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ نہیں ہے جیسے قصص اور ضرب المثل وغیرہ کہ یہ اللہ تعالٰی کے خطاب تو ہیں لیکن ان کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ نہیں ہے لیکن اس قید کے باوجود اس میں ایسے خطابات داخل تھے جو حکم نہیں ہیں جیسے اللہ خلقکم وما تعملون ،تو ایسے خطابات کو حکم سے خارج کرنے کے لئے بالاقتضاء اوالتخییر کی قید لگائی کیونکہ اقتضاء سے مراد طلب ہے اور تخییر سے مراد اباحت ہے اور اللہ خلقکم وما تعملون جیسے خطابات میں نہ طلب ہے اور نہ ہی اباحت ہے بلکہ یہ اخبار کے قبیل سے ہیں تو یہ تعریف سے خارج ہوگئے۔

وھو اما طلب الفعل:۔ اقتضاء کی پانچ قسموں کو ذکر کیا ہے جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ طلب دو حال سے خالی نہیں فعل کی طلب ہوگی یا ترکِ فعل کی فعل کی طلب ہو تو اس کے ترک سے منع کیا گیا ہوگا یا نہیں اول واجب اور ثانی مندوب ہے اور اگر ترکِ فعل کی طلب ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے کہ اس فعل سے منع کیا گیا ہوگا یا نہیں ثانی مکروہ تنزیہی ہے اور اول دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہوگا یا دلیلِ ظنی سے اول ہے تو حرام ہے ثانی ہے تو مکروہ تحریمی ہے۔

حکم کی تعریف میں اوالوضع کی قید لگانی چاہیے

وقد زاد البعض اوالوضع:۔ یہاں سے یہ بیان کیا جارہا ہے کہ اشاعرہ میں سے جو حضرات یہ کہتے ہیں ،، خطاب اللہ...... الخ ،، حکم مطلق کی تعریف ہے ان میں پھر تھوڑا سا اختلاف ہے جس سے پہلے بطورِ تمہید کے ایک مقدمہ سمجھنا ہوگا۔

مقدمہ:۔ حکم (خطاب) کی دو قسمیں ہیں تکلیفی اور وضعی تکلیفی تو وہی ہے جس کا تعلق افعالِ مکلفین سے ہو اور وضعی اس بات کے خطاب کا نام ہے کہ یہ چیز فلاں شئی کے لئے سبب ہے یا شرط ہے یا مانع ہے جیسے خطاب اس بات کا کہ دلوک الشمس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور خطاب اس بات کا کہ طلوع الشمس نماز فجر کے لئے مانع ہے اور یہ خطاب کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے۔ اب اختلاف یہ ہے کہ بعض اشاعرہؒ کہتے ہیں کہ حکم مطلق کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں اوالوضع کی قید لگانا ضروری ہے کیونکہ اگر یہ قید نہ لگائی جائے تو تعریف میں خطاب تکلیفی تو داخل ہو جائے گا کیونکہ اس میں اقتضاء یا تخییر ہوتی ہے لیکن خطاب وضعی داخل نہیں ہوگا کیونکہ اس میں نہ اقتضاء ہوتی ہے اور نہ ہی تخییر۔

والبعض لم یذکر:۔ لیکن دوسرے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس قید کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ خطاب وضعی بھی اقتضاء کی قید میں داخل ہے وہ اس طرح کہ مثال کے طور پر یہ جو خطاب ہے کہ دلوکِ شمس وجوب نماز کا سبب ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ہی دلوکِ شمس ہوگا تو اسی وقت ظہر کی نماز واجب ہو جائے گی تو گویا اس میں بھی وجوب کو طلب کیا گیا ہے اور وجوب اقتضاء میں داخل ہے لہذا جس طرح خطاب تکلیفی حکم کی تعریف میں داخل ہے اسی طرح خطاب وضعی بھی داخل ہے خلاصہ یہ ہے کہ خطابِ وضعی میں اگرچہ صراحتاً اقتضاء نہیں پائی جاتی لیکن ضمناً پائی جاتی ہے۔

لکن الحق ہوالاول:۔ یہاں سے ماتنؒ ترجیح کو ذکر کر رہے ہیں کہ اول مذہب راجح ہے یعنی اوالوضع کی قید لگانا بہتر ہے کیونکہ اگرچہ بعض اوقات حکم تکلیفی اور حکم وضعی اکٹھے ہو جاتے ہیں لیکن مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے اور وہ اس طرح کہ حکمِ وضعی کا مفہوم ہے تعلق الشئی بالشئی ،، اور حکمِ تکلیفی کا یہ مفہوم نہیں ہے تو جب دونوں کے مفہوموں میں تغایر ہے تو حکم وضعی کو داخل کرنے کے لئے الگ قید لگانا پڑے گی۔

وبعضہم عرف الحکم الشرعی:۔ سے ماتن نے دوسرے اشاعرہ کا مذہب بیان کیا ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے اور اس کا اجمال یہ ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق...... الخ یہ حکم شرعی کی تعریف ہے اور حکم مطلق کی تعریف ہے اسناد امر الی امر آخر۔

والفقہاء یطلقونہ:۔ یہاں سے تیسری تعریف ذکر کر رہے ہیں جو فقہاء نے کی ہے کہ حکم نام ہے اس شئی کا جو خطاب سے

ثابت ہو جیسے وجوب حرمت وغیرہ۔

مجازاً:۔ سے ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔

اعتراض:۔ حکم مصدر ہے اور مصدر سے مراد معنیٰ مصدری ہوتا ہے نہ کہ حاصل مصدر اور آپ نے جو تعریف کی ہے ما ثبت بالخطاب،، یہ حاصل مصدر ہے لہذا یہ درست نہیں ہے۔

جواب:۔ مصدر سے مراد تو معنیٰ مصدری ہی ہوتا ہے لیکن یہاں اس سے مجازاً حاصل مصدر مراد لیا گیا ہے اس طرح کہ مصدر کا اطلاق مفعول پر کیا گیا ہے جیسے خلق مصدر کا اطلاق مخلوق (مفعول) پر ہوتا ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ حکم سے مراد ماخوطب بہ،، ہے اور یہ درست ہے۔

لکن لما شاع فیہ:۔ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:۔ اشاعرہؒ نے جو تعریفیں کی ہیں وہ حقیقی ہیں اور فقہاءؒ نے جو تعریف کی ہے یہ مجازی ہے تو فقہاء نے تعریف حقیقی کو چھوڑ کر تعریف مجازی کو کیوں اختیار کیا؟

جواب:۔ ہم نے جو تعریف کی ہے یہ تھی تو مجازی لیکن پھر حکم کا استعمال اس تعریف (ماخوطب بہ) میں عام ہو گیا جس کی وجہ سے یہ منقول اصطلاحی بن گیا اور منقول اصطلاحی حقیقتِ اصطلاحی ہوتی ہے لہذا ہماری تعریف حقیقی ہوئی نہ کہ مجازی۔

تلویح

قَوْلُهُ (وَلَمَّا عُرِفَ الْفِقْهُ)أَقُوْلُ الْمَذْكُورُ فِي كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّ خِطَابَ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقَ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ تَعْرِيفٌ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمُتَعَارَفِ بَيْنَ الْأُصُولِيِّينَ لَا لِلْحُكْمِ الْمَأْخُوذِ فِي تَعْرِيفِ الْفِقْهِ وَالْمُصَنِّفُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ تَعْرِيفٌ لَهُ وَأَنَّ الشَّرْعِيَّ قَيْدٌ زَائِدٌ عَلَى خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنَّ كَوْنَهُ تَعْرِيفًا لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إِنَّمَا هُوَ رَأْيُ بَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ وَ كُلُّ ذَلِكَ لِعَدَمِ تَصَفُّحِهِ كُتُبَهُمْ فَنَقُولُ عَرَّفَ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ بِخِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ وَالْخِطَابُ فِي اللُّغَةِ تَوْجِيهُ الْكَلَامِ نَحْوَ الْغَيْرِ لِلْإِفْهَامِ ، ثُمَّ نُقِلَ إِلَى مَا يَقَعُ

بِهِ التَّخَاطُبُ ، وَهُوَ هٰهُنَا الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الْأَزَلِيُّ وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْكَلَامَ لَا يُسَمَّى فِي الْأَزَلِ خِطَابًا فَسَّرَ الْخِطَابَ بِالْكَلَامِ الْمُوَجَّهِ لِلْإِفْهَامِ أَوْ الْكَلَامِ الْمَقْصُودِ مِنْهُ إِفْهَامُ مَنْ هُوَ مُتَهَيِّءٌ لِفَهْمِهِ ، وَمَعْنَى تَعَلُّقِهِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ تَعَلُّقُهُ بِفِعْلٍ مِنْ أَفْعَالِهِمْ وَإِلَّا لَمْ يُوجَدْ حُكْمٌ أَصْلًا ، إِذْ لَا خِطَابَ يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ الْأَفْعَالِ فَدَخَلَ فِي الْحَدِّ خَوَاصُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَإِبَاحَةِ مَا فَوْقَ الْأَرْبَعِ مِنَ النِّسَاءِ وَخَرَجَ خِطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَحْوَالِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَتَنْزِيهَاتِهِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا لَيْسَ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ لَا يُقَالُ إِضَافَةُ الْخِطَابِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى تَدُلُّ عَلَى أَنْ لَا حُكْمَ إِلَّا خِطَابُهُ تَعَالَى وَقَدْ وَجَبَ طَاعَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأُولِي الْأَمْرِ وَالسَّيِّدِ فَخِطَابُهُمْ أَيْضًا حُكْمٌ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا وَجَبَتْ طَاعَتُهُمْ بِإِيجَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهَا فَلَا حُكْمَ إِلَّا حُكْمُهُ تَعَالَى ، ثُمَّ اُعْتُرِضَ عَلَى هٰذَا التَّعْرِيفِ بِأَنَّهُ غَيْرُ مَانِعٍ ؛ لِأَنَّهُ يَدْخُلُ فِيهِ الْقَصَصُ الْمُبَيِّنَةُ لِأَحْوَالِ الْمُكَلَّفِينَ وَأَفْعَالِهِمْ وَالْأَخْبَارُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِأَعْمَالِهِمْ كَقَوْلِهِ تَعَالَى (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ أَحْكَامًا فَزِيدَ عَلَى التَّعْرِيفِ قَيْدٌ يُخَصِّصُهُ وَيُخْرِجُ مَا دَخَلَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ أَفْرَادِ الْمَحْدُودِ ، وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِالِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ ، فَإِنَّ تَعَلُّقَ الْخِطَابِ بِالْأَفْعَالِ فِي الْقَصَصِ وَالْإِخْبَارِ عَنِ الْأَعْمَالِ لَيْسَ تَعَلُّقَ الِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ ، إِذْ مَعْنَى التَّخْيِيرِ إِبَاحَةُ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ لِلْمُكَلَّفِ ، وَمَعْنَى الِاقْتِضَاءِ طَلَبُ الْفِعْلِ مِنْهُ مَعَ الْمَنْعِ عَنِ التَّرْكِ ، وَهُوَ الْإِيجَابُ أَوْ بِدُونِهِ ، وَهُوَ النَّدْبُ أَوْ طَلَبُ التَّرْكِ مَعَ الْمَنْعِ عَنِ الْفِعْلِ ، وَهُوَ التَّحْرِيمُ أَوْ بِدُونِهِ ، وَهُوَ الْكَرَاهَةُ وَقَدْ يُجَابُ بِأَنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِمْ بِالِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ ؛ لِأَنَّ قَيْدَ الْحَيْثِيَّةِ مُرَادٌ وَالْمَعْنَى خِطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ مِنْ حَيْثُ هُوَ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ وَلَيْسَ تَعَلُّقُ الْخِطَابِ بِالْأَفْعَالِ فِي صُوَرِ النَّقْضِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا أَفْعَالُ

الْمُكَلَّفِينَ ، وَهُوَ ظَاهِرٌ .

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں کہ تحقیق خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین اس حکم شرعی کی تعریف ہے جو اصولیوں کے ہاں مشہور ہے نہ کہ اس حکم کی جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے اور مصنفؒ اس بات کی طرف چلے گئے کہ یہ اسی (حکم ماخوذ فی الفقہ) کی تعریف ہے اور تحقیق الشرعی کی قید خطاب اللہ تعالیٰ پر زائد ہے اور یہ کہ اس کا حکم شرعی کی تعریف ہونا جز ایں نیست یہ بعض اشاعرہ کی رائے ہے اور یہ سب کچھ ان (مصنف) کے شوافع کی کتب کی چھان بین نہ کرنے کی وجہ سے ہے پس ہم کہتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے حکم شرعی کی تعریف کی ہے خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین کے ساتھ اور خطاب لغت میں کلام کو غیر کی طرف سمجھانے کے لئے متوجہ کرنا ہے پھر اس کو نقل کیا گیا اس کی طرف جس سے خطاب واقع ہو اور وہ یہاں کلام نفسی ازلی ہے اور جو شخص اس طرف گیا کہ کلام کو ازل میں خطاب کا نام نہیں دیا جا سکتا تو اس نے خطاب کی تعریف کی الکلام الموجہ للافہام (وہ کلام جو سمجھانے کے لئے تیار کی گئی) کے ساتھ یا الکلام المقصود منہ افہام من ہو متہیئ للفہم (ایسی کلام جس سے مقصود اس کو سمجھانا ہو جو سمجھنے کے لئے تیار ہو) کے ساتھ اور اس خطاب کے افعال المکلفین کے ساتھ تعلق کا معنیٰ ان کے افعال میں سے کسی فعل کے ساتھ معلق ہونا ہے ورنہ کوئی حکم موجود نہیں ہوگا اس لئے کہ کوئی خطاب تمام افعال کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا پس تعریف میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خواص داخل ہو گئے مثلاً چار عورتوں سے زائد کا مباح ہونا اور خارج ہو گیا اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو اسکی ذات صفات وتنزیہات سے متعلق ہے اور اس کے علاوہ جو فعل مکلّف سے متعلق نہیں ہے (یہ اعتراض کرتے ہوئے) نہیں کہا جا سکتا کہ خطاب کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خطاب کے علاوہ کوئی حکم ہی نہیں حالانکہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام اور اولی الامر اور آقا کی اطاعت بھی واجب ہے پس ان کا خطاب بھی حکم ہے اس لئے کہ ہم (جواب میں) کہتے ہیں جز ایں نیست کی ان کی اطاعت واجب ہوئی ہے اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کے ساتھ پس اللہ تعالیٰ کے حکم کے علاوہ کوئی حکم نہیں ہے پھر اعتراض کیا گیا اس تعریف پر کہ یہ مانع (از دخول غیر) نہیں ہے اس لئے کہ اس میں وہ قصص داخل ہو جاتے ہیں بیان کئے گئے ہیں جن میں مکلفین کے احوال اور افعال اور وہ اخبار جو ان (مکلفین) کے اعمال کے ساتھ متعلق ہیں جیسے اس بلند و برتر کا ارشاد واللہ خلقکم وما تعملون باوجود یکہ یہ احکام نہیں ہیں پس زیادہ کی گئی اس تعریف پر ایسی قید جو اسکو خاص کر دے اور نکال دے ان کو جو داخل ہو گئے تعریف میں محدود کے افراد کے غیر سے اور وہ ان کا قول بالاقتضاء او التخییر ہے پس تحقیق خطاب کا تعلق افعال کے ساتھ قصص میں اور اخبار عن الاعمال میں الاقتضاء او التخییر والا تعلق نہیں ہے اس لئے کہ تخییر کا معنیٰ فعل اور ترک کا مکلّف کے لئے مباح ہونا ہے اور اقتضاء کا معنیٰ طلب فعل ہے بمع منع عن

الترک کے اور وہ ایجاب ہے یا بغیر اس منع عن الترک کے اور یہ ندب ہے اور یا طلب ترک ہے ساتھ منع عن الفعل کے اور یہ کراہت ہے اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے قول بالاقتضاء اوالتخییر کی زیادتی کی ضرورت نہیں اس لئے حیثیت کی قید مراد ہے اور معنیٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا خطاب جو فعل مکلّف کے ساتھ متعلق ہو فعل مکلف ہونے کی حیثیت سے اور نقض کی صورتوں میں خطاب اللہ تعالیٰ کا تعلق افعال کے ساتھ اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ افعال مکلفین ہیں اور یہ بات ظاہر ہے۔

قولہ ولما عرف:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ ماتن پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض:۔ ماتن نے فقہ کی تعریف جو شوافع کے حوالہ سے نقل کی ہے اس میں حکم سے مراد (خطاب اللہ تعالیٰ......الخ) نہیں ہے کیونکہ شوافع کی کتابوں میں موجود ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ،، حکم شرعی کی تعریف ہے اس حکم کی نہیں جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے لہذا ماتن کا اس تعریف کو حکم مطلق (ماخوذ فی التعریف الفقہ) کے لئے بنانا درست نہیں ہے اور پھر ماتن نے یہ کہا کہ بعض اشاعرہ کے ہاں یہ تعریف حکم شرعی کی ہے اور بعض اشاعرہ نے کہا کہ اگر اس کو حکم شرعی کی تعریف بنائیں تو فقہ کی تعریف میں الشرعیہ کی قید زائد ہوگی لہذا یہ تعریف حکم مطلق کی ہے تو ماتن کا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ کتب شوافع میں یہ موجود ہے کہ یہ تعریف تمام اشاعرہ کے ہاں حکم شرعی کی ہے لیکن شاید ماتن نے ان کی کتب میں چھان بین نہیں کی جس کی وجہ سے انہوں نے یہ کہہ دیا۔

جواب:۔ ماتن کی جانب سے جواب یہ ہے کہ شاید شارحؒ نے شوافع کی کتب کا مطالعہ نہیں کیا کیونکہ شوافع کی ایک کتاب المنہاج،، میں فقہ کی یہ تعریف کی گئی ہے جو ہم نے کی ہے پھر اس پر اعتراض ہوا کہ اس تعریف میں الشرعیہ کی قید زائد ہے کیونکہ اس تعریف میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ ہے تو الشرعیہ کی قید لفظ حکم میں ہی ماخوذ ہوئی کیونکہ یہ تعریف حکم شرعی کی ہے اب اس پر اعتراض سے معلوم ہوا کہ ان شوافع کے ہاں یہ تعریف (خطاب اللہ) حکم شرعی کی ہے لیکن پھر منہاج کے شارحؒ نے اس کا جواب دیا کہ خطاب اللہ......الخ حکم شرعی کی تعریف نہیں ہے تو پتہ چلا کہ بعض شوافع کے ہاں یہ تعریف حکم شرعی کی ہے اور بعض کے ہاں حکم شرعی کی نہیں بلکہ حکم مطلق کی ہے لہذا ماتن کی بات بالکل درست ہے اور شارحؒ کی بات درست نہیں ہے۔

فنقول عرف بعض الاشاعرہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ماتن کی عبارت کی وضاحت فرمانا ہے کہ بعض اشاعرہ نے حکم شرعی کا معنیٰ بیان کیا ہے خطاب اللہ..........الخ کہ حکم نام ہے اللہ تعالیٰ کے اس خطاب کا جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو۔

اعتراض:۔ ابھی تو شارحؒ نے یہ کہا تھا کہ حکم شرعی کی یہ تعریف تمام اشاعرہ کے ہاں ہے اور اب کہہ رہے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے حکم شرعی کی یہ تعریف کی ہے۔

جواب:۔ شارحؒ نے جو یہ کہا ہے کہ بعض اشاعرہ نے حکم شرعی کی یہ تعریف کی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسرے بعض نے کوئی اور تعریف کی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض حضرات نے حکم شرعی کی یہ تعریف بالاقتضاء اوالتخییر کی قید کے بغیر کی ہے (جیسا کہ ابھی شارحؒ نے فرمایا) اور بعض نے حکم شرعی کی یہ تعریف قید مذکور کے ساتھ کی ہے۔

والخطاب فی اللغۃ توجیہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے خطاب کی تعریف کی ہے ایک لغوی تعریف کی ہے اور ایک عرفی معنیٰ بیان کیا ہے۔

خطاب کی لغوی تعریف:۔ یہ ہے توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام کلام کو غیر کی طرف سمجھانے کے لئے متوجہ کرنا۔

عرفی معنیٰ:۔ مایقع بہ التخاطب وہ شئی جس کے ساتھ تخاطب واقع ہوتا ہے۔

وھو ھٰھنا الکلام النفسی:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے سوال کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھیں۔

مقدمہ:۔ کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) کلام نفسی (۲) کلام لفظی کلام نفسی وہ امور ہیں جو آدمی کے ذہن میں ہوتے ہیں اور ان کو پھر الفاظ میں تبدیل کیا جاتا ہے بالفاظ دیگر آدمی کے ذہن میں جو باتیں ہوتی ہیں ان کے تلفظ سے پہلے پہلے وہ کلام نفسی ہیں اور کلام لفظی وہ باتیں ہیں جن کو آدمی اپنے منہ سے نکالتا ہے اب اس کے بعد بعض حضرات تو خطاب اللہ کا اطلاق کلام نفسی اور ازلی دونوں پر کرتے ہیں اور بعض حضرات اس کا اطلاق کلام لفظی پر کرتے ہیں کلام نفسی پر نہیں کرتے۔

وھو ھٰھنا:۔ سے بیان فرمارہے ہیں کہ جو حضرات خطاب اللہ سے صرف کلام لفظی مراد لیتے ہیں ان پر تو کوئی اشکال نہیں لیکن جو حضرات خطاب اللہ سے کلام لفظی و نفسی دونوں مراد لیتے ہیں ان پر اعتراض ہوتا ہے کہ خطاب کی تعریف یہ ہے کلام کو غیر کی طرف سمجھانے کی خاطر متوجہ کرنا،، اور یہ معنیٰ کلام لفظی میں تو پایا جاتا ہے کلام نفسی میں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ اس کو غیر کی طرف متوجہ نہیں کیا جاتا تو آپ نے کلام نفسی کو خطاب اللہ میں کیسے داخل کر دیا۔

جواب:۔ ومن ذھب الیٰ ان ....الخ سے جواب ہے کہ جو حضرات خطاب اللہ کا اطلاق کلام نفسی و لفظی دونوں پر

کرتے ہیں ان کے نزدیک خطاب کی تعریف وہ نہیں ہے جو شارحؒ نے بیان فرمائی ہے یعنی توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام،، بلکہ ان کے نزدیک خطاب کی دو تعریفیں اور ہیں (۱) الکلام الموجہ للافہام،، وہ کلام جو کسی کو سمجھانے کے لئے تیار کی گئی ہو وہ خطاب ہے اور یہ معنیٰ کلام نفسی پر بھی صادق آتا ہے (۲) الکلام المقصود منہ افہام من ہو متہیٔ لفہمہ،، وہ کلام جس سے مقصود اس شخص کو سمجھانا ہو جو اس کے سمجھنے کے لئے تیار ہو اور یہ معنیٰ بھی کلام نفسی پر صادق آتا ہے۔

ومعنی تعلقہ بافعال المکلّفین:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے غرض شارحؒ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:۔ خطاب کی تعریف میں افعال المکلّفین کا ذکر ہے افعال بھی جمع ہے اور اس کا مضاف الیہ یعنی مکلفین بھی جمع ہے اور جب جمع کی اضافت جمع کی طرف کی جائے تو وہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے اختصاص اور حصر کا فائدہ دیتی ہے تو اب مطلب یہ ہوگیا کہ حکم اللہ تعالیٰ کے اس خطاب کا نام ہے جو تمام مکلفین کے تمام افعال سے متعلق ہو وہ تو حکم ہے اور جو اس طرح نہ ہو وہ حکم نہیں ہے تو اب کوئی حکم موجود ہی نہیں ہوگا کیونکہ کوئی خطاب ایسا ہے ہی نہیں جو تمام مکلفین کے تمام افعال سے متعلق ہو اور دوسری خرابی یہ لازم آئی کہ تعریف جامع لجمیع الافراد نہیں رہی کیونکہ اس سے نبی اکرم ﷺ کی خصوصیات خارج ہوگئیں (مثلاً چار بیویوں سے زیادہ کے ساتھ نکاح کا مباح ہونا) حالانکہ یہ خطاب ہے لیکن تمام مکلفین کے ساتھ خطاب نہیں ہے۔

جواب:۔ المکلفین پر الف لام جنس کا ہے اور جب جمع پر الف لام جنس داخل ہوتا ہے تو اس میں جمعیت والا معنیٰ ختم ہوجاتا ہے اور جنسیت والا معنیٰ آجاتا ہے اور جنس قلیل کثیر سب پر صادق آتی ہے اور جب المکلفین میں جمعیت والا معنیٰ ختم ہوا تو افعال میں بھی استغراق والا معنیٰ ختم ہوگیا کیونکہ اب جمع کی اضافت جمع کی طرف نہ رہی تو اب مطلب یہ ہوگیا کہ حکم نام ہے اللہ کے خطاب کا جو متعلق ہو بعض مکلفین کے بعض افعال کے ساتھ یعنی کسی مکلّف کے کسی فعل کے ساتھ جو خطاب اللہ متعلق ہوگا اس کا نام حکم ہے۔

وخرج خطاب اللہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے یہاں سے المتعلق بافعال المکلفین کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب خارج ہوگیا جو اسکی ذات اس کی صفات اس کی تنزیہات یا اسکے علاوہ ایسی چیز سے متعلق ہو جو مکلّف کا فعل نہیں ہے کیونکہ ایسا خطاب حکم نہیں ہوتا۔

لایقال اضافۃ الخطاب:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے غرضِ شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ آپ نے حکم کی تعریف میں خطاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ حکم خطاب اللہ

میں بند ہے یعنی حکم صرف اللہ تعالیٰ کے خطاب کو کہیں گے کسی اور کا خطاب حکم نہیں حالانکہ اس کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کے خطاب پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح اولی الامر اور آقا کے خطاب پر بھی عمل کرنا واجب ہے تو اس سے پتہ چلا کہ ان کا خطاب بھی حکم ہے لہذا آپ کا حکم کو خطاب اللہ میں بند کرنا درست نہیں۔

جواب:۔ نبی اکرم ﷺ اولی لامر یا غلام پر آقا کے خطاب پر عمل کرنا واجب ہے وہ اس لئے نہیں کہ ان کا خطاب حکم ہے بلکہ اس لئے واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان پر عمل کرنے اور ان کی اطاعت کرنے کا حکم فرمایا ہے لہذا حکم تو صرف اللہ تعالیٰ کا خطاب ہی ہوا تو ماتن کی بات درست ہے۔

ثم اعترض علیٰ ہذا:۔ یہ شرح کی عبارت کا آٹھواں حصہ ہے یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں اور پھر اس کے دو جواب ذکر فرمارہے ہیں۔

اعتراض:۔ آپ کی تعریف مانع نہیں ہے کیونکہ آپ نے کہا حکم اللہ تعالیٰ کے اس خطاب کا نام ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو لہذا اللہ تعالیٰ نے جو امم ماضیہ کے قصے بیان کئے ہیں یا ان کے اعمال کے متعلق خبریں دی ہیں وہ بھی مکلفین کے افعال سے متعلق ہیں تو وہ بھی تعریف میں داخل ہوئے اور ان کا حکم ہونا لازم آیا حالانکہ وہ حکم نہیں ہیں۔

جواب (۱):۔ جن حضرات نے تعریف میں بالاقتضاء اوالتخییر کی قید لگائی ہے وہ تو یہی کہتے ہیں کہ امم سابقہ کے قصص اور ان کے اعمال کے متعلق جو خطاب ہے وہ بالاقتضاء اوالتخییر کی قید سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اقتضاء کا مطلب ہے طلب اور تخییر کا معنیٰ ہے اباحت اور امم سابقہ کے قصص و اخبار کو نہ تو طلب کے طریق پر ذکر کیا گیا ہے اور نہ اباحت کے طریق پر لہذا وہ تعریف سے خارج ہو گئے۔

ومعنی الاقتضاء طلب الفعل:۔ یہ جملہ معترضہ ہے یہاں سے اقتضاء کی وہی پانچ قسمیں بیان کی ہیں جو پہلے بھی گذر چکی ہیں کہ اگر طلب فعل ہو اور ترک ممنوع ہو تو واجب ہے اور اگر فعل کی طلب ہو اور ترک ممنوع نہ ہو تو مندوب ہے اور اگر ترک مطلوب ہو تو پھر اگر فعل ممنوع ہو اور اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو تو یہ حرام ہے اور اگر فعل ممنوع ہو اور اس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہو تو یہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر فعل ممنوع نہ ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔

جواب (۲):۔ جو حضرات بالاقتضاء اوالتخییر کی قید نہیں لگاتے وہ کہتے ہیں کہ ان قصص وغیرہ سے حکم نکالنے کے لئے یہ قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ تعریف میں حیثیت کی قید مراد ہے جس سے یہ خطاب حکم سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اب

تعریف کا مطلب ہوگا خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین من حیث ہو فعل المکلف کہ اللہ تعالیٰ کا خطاب جو افعال مکلفین سے متعلق ہو اس حیثیت سے کہ وہ فعل مکلّف ہے یعنی اس حیثیت سے کہ وہ مکلّف بنایا جارہا ہو اور امم سابق کے قصص محض خبر دینے کے لئے بیان کے گئے ہیں مکلّف بنانے کے لئے نہیں بیان کے گئے لہذا وہ حیثیت کی قید سے خارج ہو گئے۔

اعتراض:۔ حیثیت کی قید لگانے سے بھی قصص کا خطاب حکم سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ ان کے قصص ذکر کر کے ہمیں مکلف بنایا گیا ہے کہ پہلی امتوں کے جو اچھے کام تھے ان سے تم بھی متصف ہو جاؤ اور جو برے کام تھے ان سے تجنب اختیار کرو کما قال اللہ تعالےٰ فاعتبروا یا اولی الابصار تو جب ہمیں ان کا مکلّف بنایا گیا ہے تو یہ کہنا کہ حیثیت کی قید سے قصص کا خطاب خارج ہو جاتا ہے درست نہیں ہے۔

جواب:۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ ہمیں ان کا مکلّف بنایا گیا ہے تو ان کو حکم سے خارج کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے بلکہ وہ تو حکم میں داخل ہیں۔

قَوْلُهُ (وَقَدْ زَادَ الْبَعْضُ) اعْتَرَضَتْ الْمُعْتَزِلَةُ عَلَى هَذَا التَّعْرِيفِ بِثَلاثَةِ أَوْجُهٍ الْأَوَّلُ أَنَّ الْخِطَابَ عِنْدَكُمْ قَدِيمٌ وَالْحُكْمُ حَادِثٌ لِكَوْنِهِ مُتَّصِفًا بِالْحُصُولِ بَعْدَ الْعَدَمِ كَقَوْلِنَا حَلَّتِ الْمَرْأَةُ بَعْدَ مَا لَمْ تَكُنْ حَلَالًا وَلِكَوْنِهِ مُعَلَّلًا بِالْحَادِثِ كَقَوْلِنَا حَلَّتْ بِالنِّكَاحِ وَحُرِّمَتْ بِالطَّلَاقِ الثَّانِي أَنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَةِ أَوْ ، وَهُوَ لِلتَّشْكِيكِ وَالتَّرْدِيدِ فَيُنَافِي التَّعْرِيفَ وَالتَّحْدِيدَ . الثَّالِثُ أَنَّهُ غَيْرُ جَامِعٍ لِلْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ مِثْلَ سَبَبِيَّةِ الدُّلُوكِ لِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَشَرْطِيَّةِ الطَّهَارَةِ لَهَا وَمَانِعِيَّةِ النَّجَاسَةِ عَنْهَا وَالْمُصَنِّفُ أَهْمَلَ فِي تَفْسِيرِ الْخِطَابِ الْوَضْعِيِّ ذِكْرَ الْمَانِعِيَّةِ فَأَجَابَتِ الْأَشَاعِرَةُ عَنِ الْأَوَّلِ بِمَنْعِ اتِّصَافِ الْحُكْمِ بِالْحُصُولِ بَعْدَ الْعَدَمِ ، بَلِ الْمُتَّصِفُ بِذَلِكَ هُوَ التَّعَلُّقُ وَالْمَعْنَى تَعَلَّقَ الْحِلُّ بِهَا بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَلِّقًا وَبِمَنْعِ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ بِالْحَادِثِ بِمَعْنَى تَأْثِيرِ الْحَادِثِ فِيهِ ، بَلْ مَعْنَاهُ كَوْنُ الْحَادِثِ أَمَارَةً عَلَيْهِ وَمُعَرِّفًا لَهُ ، إِذِ الْعِلَلُ الشَّرْعِيَّةُ أَمَارَاتٌ وَمُعَرِّفَاتٌ لَا مُوجِبَاتٌ وَمُؤَثِّرَاتٌ وَالْحَادِثُ يَصْلُحُ أَمَارَةً وَمُعَرِّفًا لِلْقَدِيمِ كَالْعَالَمِ لِلصَّانِعِ وَعَنِ الثَّانِي بِأَنَّ أَوْ هَهُنَا

لِتَقْسِيمِ الْمَحْدُودِ وَتَفْصِيلِهِ ؛ لِأَنَّهُ نَوْعَانِ نَوْعٌ لَهُ تَعَلُّقُ الِاقْتِضَاءِ وَنَوْعٌ لَهُ تَعَلُّقُ التَّخْيِيرِ فَلَا يُمْكِنُ جَمْعُهُمَا فِي حَدٍّ وَاحِدٍ بِدُونِ التَّفْصِيلِ . وَأَمَّا الثَّالِثُ فَالْتَزَمَهُ بَعْضُهُمْ وَزَادَ فِي التَّعْرِيفِ قَيْدًا يَعُمُّهُ وَيَجْعَلُهُ شَامِلًا لِلْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ فَقَالَ بِالِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ أَوْ الْوَضْعِ أَيْ وَضْعِ الشَّارِعِ وَجَعْلِهِ وَأَجَابَ بَعْضُهُمْ بِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ خِطَابَ الْوَضْعِ حُكْمٌ وَنَحْنُ لَا نُسَمِّيهِ حُكْمًا ، وَإِنِ اصْطَلَحَ غَيْرُنَا عَلَى تَسْمِيَتِهِ حُكْمًا فَلَا مُشَاحَّةَ مَعَهُ وَعَلَيْهِ تَغْيِيرُ التَّعْرِيفِ ، وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا نُسَلِّمُ خُرُوجَهَا عَنْ الْحَدِّ فَإِنَّ مُرَادَنَا مِنْ الِاقْتِضَاءِ وَالتَّخْيِيرِ أَعَمُّ مِنْ التَّصْرِيحِ وَالضِّمْنِيِّ وَخِطَابُ الْوَضْعِ مِنْ قَبِيلِ الضِّمْنِيِّ ، إذْ مَعْنَى سَبَبِيَّةِ الدُّلُوكِ وُجُوبُ الصَّلَاةِ عِنْدَهُ ، وَمَعْنَى شَرْطِيَّةِ الطَّهَارَةِ وُجُوبُهَا فِي الصَّلَاةِ أَوْ حُرْمَةُ الصَّلَاةِ بِدُونِهَا ، وَمَعْنَى مَانِعِيَّةِ النَّجَاسَةِ حُرْمَةُ الصَّلَاةِ مَعَهَا أَوْ وُجُوبُ إزَالَتِهَا حَالَةَ الصَّلَاةِ وَكَذَا فِي جَمِيعِ الْأَسْبَابِ وَالشُّرُوطِ وَالْمَوَانِعِ وَذَهَبَ الْمُصَنِّفُ أَنَّ الْحَقَّ زِيَادَةُ الْقَيْدِ ؛ لِأَنَّ الْخِطَابَ نَوْعَانِ تَكْلِيفِيٌّ وَوَضْعِيٌّ فَلَمَّا ذَكَرَ أَحَدَهُمَا وَجَبَ ذِكْرُ الْآخَرِ وَلَا وَجْهَ لِجَعْلِ الْوَضْعِيِّ دَاخِلًا فِي الِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ أَيْ فِي التَّكْلِيفِيِّ ؛ لِأَنَّهُمَا مَفْهُومَانِ مُتَغَايِرَانِ وَلُزُومُ أَحَدِهِمَا لِلْآخَرِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّحَادِهِمَا وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّهُ لَا تَوْجِيهَ لِهَذَا الْكَلَامِ أَصْلًا أَمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّ الْخَصْمَ يَمْنَعُ كَوْنَ الْخِطَابِ الْوَضْعِيِّ حُكْمًا وَيَصْطَلِحُ عَلَى تَسْمِيَةِ بَعْضِ أَقْسَامِ الْخِطَابِ حُكْمًا دُونَ الْبَعْضِ فَكَيْفَ يَجِبُ عَلَيْهِ ذِكْرُ الْوَضْعِيِّ فِي تَعْرِيفِ الْحُكْمِ ، بَلْ كَيْفَ يَصِحُّ .

وَأَمَّا ثَانِيًا فَلِأَنَّهُ يَمْنَعُ كَوْنَهُ خَارِجًا عَنْ التَّعْرِيفِ وَيَجْعَلُ الْخِطَابَ التَّكْلِيفِيَّ أَعَمَّ مِنْهُ شَامِلًا لَهُ فَأَيُّ ضَرَرٍ لَهُ فِي تَغَايُرِ مَفْهُومَيْهِمَا ، بَلْ كَيْفَ يَتَّحِدُ مَفْهُومُ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ الْمَفْهُومَ مِنْ الْخِطَابِ الْوَضْعِيِّ تَعَلُّقُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ فِيهِ

تَسَامُحٌ ، وَالْمَعْنَى أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْهُ الْخِطَابُ بِتَعَلُّقِ شَيْءٍ بِشَيْءٍ لِكَوْنِهِ شَرْطًا لَهُ أَوْ سَبَبًا أَوْ مَانِعًا .

ترجمہ:۔ اعتراض کیا معتزلہ نے اس تعریف پر تین وجوہ سے اول یہ کہ خطاب تمہارے ہاں قدیم ہے اور حکم حادث ہے بوجہ ہونے اس (حکم) کے متصف حصول بعد العدم کیساتھ جیسا کہ ہمارا قول حلت المراۃ بعد مالم تکن حلالہ اور بوجہ ہونے اس کے معلول حادث کے ساتھ جیسا کہ ہمارا قول حلت بالنکاح وحرمت بالطلاق دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بیشک یہ تعریف مشتمل ہے کلمہ او پر اور یہ تشکیک اور تردید کے لئے ہے پس منافی ہے وہ (تردید وتشکیک) تعریف کے اور تحدید کے تیسرا اعتراض یہ ہے کہ بیشک وہ تعریف نہیں ہے جامع احکام وضعیہ کے لئے مثل دلوک کے سبب ہونے کے وجوب صلوٰۃ کے لئے اور طہارت کا شرط ہونا اس کے لئے اور نجاست کا مانع ہونا اس سے اور مصنف نے مہمل چھوڑا خطاب وضعی کی تفسیر میں مانعیت کے ذکر کو پس جواب دیا اشاعرہ نے پہلے اعتراض کا حکم کے حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہونے کے منع کے ساتھ بلکہ متصف ہوتا ہے اس (حصول بعد العدم) کے ساتھ وہ تعلق ہے اور معنیٰ یہ ہے کہ حِلّت متعلق ہوئی عورت کے ساتھ بعد اس کے کہ وہ متعلق نہیں تھی اور ساتھ منع کرنے کے معلول بالحادث کے ساتھ بمعنیٰ حادث کے ترجیح دینے سے اس میں بلکہ معنیٰ اس کا یہ ہے کہ حادث نشانی ہے اس حکم پر اور معرف ہے اس لئے کہ علل شرعیہ امارات اور علامات ہوتی ہیں نہ کہ موجبات اور موثرات اور حادث صلاحیت رکھتا ہے امارۃ بننے کی اور معرف بننے کی قدیم کے لئے جیسے عالم صانع کے لئے اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ لفظ او یہاں محدود کی تقسیم اور محدود کی تفصیل کے لئے ہے اس لئے کہ وہ دو قسم پر ہے ایک قسم کے ساتھ اقتضاء کا تعلق ہے اور ایک قسم کے ساتھ تخییر کا تعلق ہے پس ممکن نہیں ہے ان دونوں کو جمع کرنا کسی ایک حد میں بغیر تفصیل کے اور بہرحال ثالث کا جواب پس التزام کیا اس کا ان میں سے بعض نے اور زیادہ کیا تعریف میں ایک قید کو جو عام کر دیتی ہے اس (خطاب) کو اور بناتے ہیں اس کو شامل حکم وضعی کے لئے پس کہا بالاقتضاء اوالتخییر اوالوضع یعنی شارع کا وضع کرنا اور اس کا بنانا اور جواب دیا ان میں سے بعض نے یعنی اشاعرہ نے کہ نہیں ہم تسلیم کرتے کہ بیشک خطاب وضعی حکم ہے اور نہیں ہم نام رکھتے اس کا حکم اگر اصطلاح قائم کی ہے ہمارے غیر نے اس وضعی کے حکم نام رکھنے پر پس نہیں ہے اس پر کوئی حرج اور اسی پر ہے تعریف کو تبدیل کرنا اور اگر تسلیم کر لیں تو پس ہم نہیں تسلیم کرتے ان احکام وضعی کا نکلنا حکم سے پس ہماری مراد اقتضاء اور تخییر سے وہ ہے جو اعم ہوں صریحی سے اور ضمنی سے اور خطاب وضعی یہ ضمنی کے قبیل سے ہے اس لئے کہ دلوک کے سبب ہونے کا معنیٰ نماز کا واجب ہونا اس کے وقت اور طہارت کے شرط ہونے کا معنیٰ اس کا واجب ہونا نماز میں یا نماز کا حرام ہونا اس کے بغیر یعنی طہارت کے بغیر اور معنیٰ

مانعیت نجاست کا نماز کا حرام ہونا ہے اس کیساتھ یا اس کے ازالہ کا واجب ہونا حالت صلوٰۃ میں اور اسی طرح تمام اسباب میں اور شروط میں اور موانع میں اور چلے گئے مصنفؒ اس بات کی طرف کہ درست بات یہ ہے کہ یہاں ایک قید یعنی اوالوضع کی قید کو زیادہ کریں گے اس لئے کہ خطاب دو قسم پر ہے تکلیفی اور وضعی پس جب ذکر کیا ان دونوں میں سے ایک کو تو واجب ہے دوسرے کا ذکر کرنا اور نہیں ہے کوئی وجہ داخل کرنے کی وضعی کو اقتضاء اور تخییر میں اس لئے کہ وہ دونوں مفہوم مغایر ہیں اور ان دونوں میں سے ایک کا لازم ہونا دوسرے کو بعض موقعوں میں نہیں دلالت کرتا ان دونوں کے متحد ہونے پر اور تو جاننے والا ہے کہ نہیں ہے کوئی توجیہ اس کلام کے لئے بالکل بہر حال اولاً اس وجہ سے کہ خصم انکار کرتا ہے خطاب وضعی کے حکم ہونے کا اور اصطلاح قائم کی ہے خطاب کی بعض اقسام کا نام رکھنے میں بعض کے علاوہ پس کیسے واجب ہوگا اس پر وضعی کو ذکر کرنا حکم کی تعریف میں بلکہ کیسے صحیح ہوگا؟ اور بہر حال ثانیاً اس وجہ سے کہ ممنوع ہے اس کا خارج ہونا تعریف سے اور بناتے ہیں وہ خطاب تکلیفی کو اعم اس سے کہ شامل ہونے والا ہے اس کو پس کیا ضرر ہے؟ اس کے مفہوم کے مغایر ہونے میں بلکہ کیسے متحد ہوگا عام اور خاص کا مفہوم اس کے علاوہ کہ بیشک اس کا قول کہ مفہوم خطاب وضعی کا تعلق شئی بشئی ہے اس مفہوم میں تسامح ہے اور معنی یہ ہے کہ مفہوم اس خطاب وضعی کا تعلق شئی بشئی ہے بوجہ ہونے اس کے سبب اس کے لئے یا شرط یا مانع۔

تشریح: قولہ وزاد البعض:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اور غرض شارحؒ معتزلہ کی جانب سے ماتن پر تین اعتراضات نقل کر کے ان کے جوابات دینا ہے اور درمیان میں شارحؒ نے خود بھی ماتن پر ایک چھوٹا سا اعتراض کیا ہے۔

معتزلہ کے اعتراضات

اعتراض (۱):۔ آپ کا حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ حکم حادث ہے اور خطاب اللہ قدیم ہے اور حادث کی تعریف قدیم کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے باقی حکم کیوں حادث ہے؟ اس کی دو دلیلیں ہیں (۱) حکم مسبوق بالعدم ہے یعنی پہلے نہیں تھا بعد میں وجود میں آیا جیسے کہا جاتا ہے حلت المراۃ بعد مالم تکن حلالاً کہ نکاح کے بعد عورت حلال ہو جاتی ہے پہلے حلال نہ تھی تو حکم جب مسبوق بالعدم ہے اور مسبوق بالعدم حادث ہوتا ہے تو حکم بھی حادث ہوا (۲) حکم جس علت سے ثابت ہوتا ہے وہ علت حادث ہے اور جس چیز کی علت حادث ہو وہ خود بھی حادث ہوتی ہے جیسے ہمارا قول، حلت المراۃ بالنکاح اور حرمت المراۃ بالطلاق کہ عورت نکاح کی وجہ سے حلال ہوئی اور عورت طلاق کی وجہ سے حرام ہوئی تو عورت کی حلت وحرمت کی علت نکاح وطلاق ہے اور نکاح وطلاق حادث ہیں تو ان کے احکام یعنی حرمت وحلت بھی حادث ہیں تو آپ نے حادث کی تعریف قدیم کے ساتھ کی ہے جو درست نہیں ہے۔

الثانی انہ یشتمل:۔ تعریف میں تشکیک اور تردید کے الفاظ کو ذکر کرنا درست نہیں ہوتا لیکن آپ نے جو حکم کی تعریف کی ہے وہ حرف تشکیک پر مشتمل ہے کیونکہ آپ نے کہا بالاقتضاء اوالتخییر اور ''او'' حرف تشکیک ہے۔

الثالث انہ:۔ آپ کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ آپ کی تعریف میں احکام تکلیفی تو بالاقتضاء اوالتخییر کی وجہ سے داخل ہیں لیکن آپ کی تعریف میں احکام وضعیہ داخل نہیں ہیں مثلاً دلوک شمس کا وجوب صلوٰۃ کے لئے سبب ہونا طہارت کا وجوب صلوٰۃ کے لئے شرط ہونا اور نجاست کا صلوٰۃ سے مانع ہونا یہ سب احکام وضعیہ ہیں لہذا آپ کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

والمصنف اھمل:۔ سے شارحؒ نے ماتن پر اعتراض کیا ہے اس اعتراض کی تفصیل بعد میں ہو گی پہلی مذکورہ بالا اعتراضات ثلثہ کے جوابات ہوں گے۔

پہلے اعتراض کا جواب:۔ بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ آپ نے حکم کو حادث کہا ہے یہ درست نہیں ہے بلکہ حکم قدیم ہے وضاحت یہ ہے کہ حکم میں دو حیثیتیں ہیں ایک ہے نفسِ حکم ایک ہے حکم کا مکلّف کے ساتھ تعلق ان میں سے پہلی چیز یعنی نفسِ حکم قدیم ہے اور دوسری چیز یعنی حکم کا مکلّف کے ساتھ تعلق یہ حادث ہے اور آپ نے حدوث حکم پر جو دو دلیلیں دی ہیں وہ حکم کے حدوث کی نہیں ہیں بلکہ وہ حکم کے مکلّف کے ساتھ تعلق کے حدوث کی ہیں جیسے حلت المراۃ بعد مالم تکن حلالا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نفسِ حلت ہی پہلے موجود نہیں تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ حلت کا تعلق عورت کے ساتھ پہلے نہیں تھا اب ہوا ہے اسی طرح حلت المراۃ بالنکاح میں نکاح نفسِ حلت کی علت نہیں ہے بلکہ حلت کے عورت کے ساتھ متعلق ہونے کی علت ہے تو پتہ چلا کہ حکم کا مکلّف کے ساتھ تعلق تو مسبوق بالعدم ہے نفسِ حکم مسبوق بالعدم نہیں ہے لہذا آپ کی پہلی دلیل درست نہیں ہے اور دوسری دلیل بھی درست نہیں ہے کیونکہ آپ نے کہا حادث جس شئی کے لئے علت بنے وہ شئی بھی حادث ہوتی ہے علت کے دو معنیٰ آتے ہیں (۱) علت موثرہ (۲) علت بمعنیٰ علامت اور یہ بات اس وقت درست ہے جب حادث دوسری شئی کے لئے علت تامہ موثرہ بن رہا ہو لیکن اگر حادث کسی شئی پر محض علامت ہو تو پھر اس دوسری شئی کا حادث ہونا لازم نہیں آتا اور احکام شرعیہ کی جو علتیں ہوتی ہیں یہ احکام پر محض علامتیں ہوتی ہیں ان کے لئے علتِ تامہ نہیں بنتیں لہذا ان کی وجہ سے احکام کا حادث ہونا لازم نہیں آئے گا تو جب حدوث حکم کی دونوں دلیلیں درست نہیں تو ثابت ہوا کہ حکم قدیم ہے لہذا ہماری تعریف درست ہے کیونکہ یہ قدیم کی تعریف قدیم کے ساتھ ہے نہ کہ حادث کی تعریف قدیم کے ساتھ۔

جواب (۲):۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں حکم کو قدیم مانا گیا ہے حالانکہ حکم سے

مرادوجوب حرمت وغیرہ ہے جومکلّف کی صفات بنتی ہیں اور مکلّف حادث ہے تو حکم بھی حادث ہے تو پھر جواب یہ ہوگا کہ خطاب اللہ ماخوطب بہ، کے معنیٰ میں ہے یعنی حکم وہ ہے جس کے ساتھ خطاب کیا گیا ہواور ماخوطب بہ یعنی وجوب وحرمت وغیرہ حادث ہیں قدیم نہیں تو یہ تعریف بھی حادث کی حادث کے ساتھ ہوئی نہ کہ قدیم کی تعریف حادث کے ساتھ لہذا اعتراض غلط ہے تعریف صحیح ہے۔

اعتراض ثانی کا جواب:۔ او کبھی تو تشکیک وتردید کے لئے آتا ہے لیکن یہ کبھی تنویع کے لئے بھی آتا ہے یعنی نوع کو بیان کرنے کے لئے اوراس تعریف میں اوتنویع کے لئے ہے گویا بالاقتضاء اوالتخییر سے حکم کی تنویع کردی کہ حکم کی دوقسمیں ہیں ایک وہ جس میں اقتضاء میں ہودوسری وہ جس میں تخییر ہولہذا آپ کا یہ کہنا یہ تعریف حرف تشکیک پر مشتمل ہے درست نہیں ہے

اعتراض ثالث کے تین جواب:۔ بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ حکم وضعی اگر تعریف سے خارج ہوتا ہے تو پھر کیا ہے خارج ہونے دو کیونکہ ہم اس کو حکم مانتے ہی نہیں ہیں ہماری اصطلاح میں یہ حکم نہیں ہے جواس کو حکم کہتے ہیں ان پر اعتراض وارد ہوگا (۲) بعض حضرات نے کہا ہم حکم کی تعریف میں اوالوضع کی قید لگاتے ہیں لہذا حکم وضعی بھی تعریف میں داخل ہو جائے گا (۳) لوسلم سے تیسرا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا ہی غلط ہے کہ حکم وضعی تعریف سے خارج ہے کیونکہ حکم وضعی تعریف میں داخل ہے وہ اس طرح کہ بالاقتضاء اوالتخییر سے مراد عام ہے کہ اقتضاء صریحی ہو یا اقتضاء ضمنی ہوتو اقتضاء صریحی میں حکم تکلیفی داخل ہوجائے گا اوراقتضاء ضمنی میں حکم وضعی داخل ہوجائے گا کیونکہ حکم وضعی میں اقتضاء ضمنی ہوتا ہے مثلاً دلوک شمس وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے یہ حکم وضعی ہے اس میں ضمناً اقتضاء پائی جارہی ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دلوک شمس کے وقت نماز واجب ہے اور وجوب اقتضاء ہی ہے اسی طرح وضو کا نماز کے لئے شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نماز کے لئے وضوواجب ہے تو گویا نماز کے لئے وضوکوطلب کیا گیا اسی طرح نجاست کا نماز کے لئے مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نجاست کے ساتھ نماز حرام ہے اور حرمت بھی اقتضاء کی قسم ہے تو معلوم ہوا کہ حکم وضعی میں بھی ضمناً اقتضاء پائی جارہی ہے لہذا اقتضاء کی قید سے حکم وضعی بھی حکم کی تعریف میں داخل ہوگا۔

والمصنف اھمل:۔ شارح ماتن پر اعتراض کررہے ہیں۔

اعتراض:۔ حکم وضعی تین چیزوں کا نام ہے ایک شئی کا دوسری شئی کے لئے سبب ہونا، شرط ہونا، یا پھر مانع ہونا لیکن ماتن نے اول دوکوتو بیان کیا ہے تیسری کو بیان نہیں کیا بلکہ اس کو مہمل چھوڑ دیا۔

جواب:۔ ماتن نے حکم وضعی کی تیسری قسم کو چھوڑا نہیں بلکہ بیان کیا ہے کیونکہ ماتن نے نحوہما لفظ بول کر سببیت اور شرطیت کے علاوہ جتنے بھی احکام وضعیہ ہیں ان سب کی طرف اشارہ کر دیا ہے بلکہ حق تو یہ ہے کہ بعض اقسام کو چھوڑنے والا اعتراض خود شارحؒ پر ہوتا ہے کیونکہ شارحؒ نے حکم وضعی میں صرف تین چیزوں کو داخل کیا ہے حالانکہ ان تین کے علاوہ حکم وضعی کی اور بھی قسمیں ہیں مثلاً شئی کا رکن ہونا، دلیل ہونا، علامت ہونا یہ سارے احکام وضعیہ ہیں لیکن شارحؒ نے ان کو بیان نہیں کیا۔

وذہب المصنفؒ الی ان الحق:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے اور غرض شارحؒ ماتن پر اعتراض کرنا ہے اعتراض سے پہلے مقدمہ سن لیں۔

مقدمہ:۔ ماتن نے وزاد البعض سے یہ بیان فرمایا کہ حکم کی تعریف میں حکم وضعی داخل نہیں اور اس کے جواب میں بعض نے تو یہ کہا حکم وضعی بالاقتضاء کی قید میں داخل ہے اور بعض نے کہا یہ بالاقتضاء کی قید میں داخل نہیں ہے بلکہ اس کو داخل کرنے کے لئے اوالوضع کی قید لگانا پڑے گی اور مصنفؒ نے انہی کو ترجیح دی ہے کہا ہے کہ اوالوضع کی قید لگانا اولیٰ ہے کیونکہ حکم وضعی بالاقتضاء کی قید میں داخل نہیں ہوسکتا اور وہ اس لئے کہ حکم تکلیفی اور حکم وضعی کے مفہوم میں تغایر ہے کیونکہ حکم وضعی کا مطلب ہے تعلق شئی بشئی اور حکم تکلیفی کا یہ مفہوم نہیں ہے جب دونوں کے مفہوم متغایر ہیں تو یہ ایک قید میں جمع نہیں ہو سکتے لہذا حکم وضعی کے لئے الگ قید ذکر کرنا ہی پڑے گی۔

اعتراض:۔ ماتن کا دوسرے مذہب والوں کو ترجیح دینا درست نہیں ہے تین وجوہ سے (۱) ایک وجہ تو یہ ہے کہ بعض حضرات خطاب وضعی کو حکم ہی نہیں مانتے بلکہ وہ کہتے ہیں یہ خطاب تو ہے لیکن اس کا نام حکم نہیں ہے تو جب ان کے نزدیک خطاب وضعی کو حکم کی تعریف میں داخل کرنا درست ہی نہیں ہے تو پھر حکم کی تعریف میں قید وضعی کو ذکر کرنا ان پر کیسے واجب ہوگا بلکہ کیسے صحیح ہوگا!!! اما ثانیاً.......... آپ نے کہا ہے کہ حکم وضعی حکم تکلیفی کے ساتھ نہیں پایا جاتا اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ دونوں کے مفہوموں میں تغایر ہے یہ درست نہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا تغایر ان دونوں کے جمع ہونے سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ عام وخاص کے مفہوموں میں تغایر ہوتا ہے لیکن وہ دونوں جمع ہوتے ہیں کہ خاص عام میں پایا جاتا ہے اور یہاں بھی حکم تکلیفی عام کے درجہ میں ہے اور حکم وضعی خاص کے درجہ میں ہے لہذا حکم وضعی حکم تکلیفی میں پایا جاسکتا ہے تو آپ کا یہ کہنا غلط ہوا کہ حکم وضعی حکم تکلیفی میں نہیں پایا جاسکتا!!! ماتن نے خطاب وضعی کی تعریف تعلق الشئی بالشئی سے کی ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس کی تعریف یوں ہے الخطاب بتعلق شئی بشئی لکونہ شرطالہ او سببا او مانعا.

جوابات:۔ اعتراض اول کے جواب سے پہلے مقدمہ سمجھیں۔

مقدمہ:۔ خطاب وضعی کے بارہ میں اشاعرہ کے دو مذہب ہیں (۱) ایک جماعت خطاب وضعی کو حکم ہی نہیں مانتی (۲) ایک جماعت خطاب وضعی کو حکم مانتی ہے پھر جو خطاب وضعی کو حکم کہتے ہیں پھر ان کے دو گروہ ہیں ایک وہ ہے جو حکم وضعی کو اقتضاء کی قید میں داخل کرتا ہے اور دوسرا گروہ وہ ہے جو حکم وضعی کو تعریف میں داخل کرنے کے لئے او الوضع کی قید لگاتے ہیں۔

جوابات

جواب اعتراض اول:۔ ماتن نے جو ترجیح دی ہے اور تبصرہ کیا ہے وہ دوسرے مذہب کے اعتبار سے کیا ہے کہ ان میں سے جو او الوضع کی قید لگاتے ہیں وہ بہتر ہیں پہلے مذہب کا ماتن نے اعتبار نہیں کیا لہذا اعتراض درست نہیں۔

جواب اعتراض ثانی:۔ آپ نے جو خاص عام کی مثال دے کر کہا کہ خطاب وضعی خطاب تکلیفی میں داخل ہے یہ درست نہیں کیونکہ خطاب وضعی اور تکلیفی خاص اور عام کی طرح تب ہوتے جب ان کے مفہوم میں تغایر ہوتا جیسا کہ عام و خاص کے مفہوم میں تغایر ہوتا ہے حالانکہ خطاب وضعی اور خطاب تکلیفی کے مفہوم میں تغایر نہیں تباین ہے اور جن دو چیزوں کے مفہوموں میں تباین ہو وہ ایک دوسری کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں لہذا آپ کا خطاب وضعی اور خطاب تکلیفی کو عام و خاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

جواب اعتراض ثالث:۔ آپ نے اعتراض اس لئے کیا کہ آپ نے سمجھا کہ ماتن نے تعلق الشئی بالشئی سے حکم وضعی کا مفہوم اور تعریف بیان کی ہے حالانکہ ماتن نے یہاں سے خطاب وضعی کے حاصل معنیٰ کو بیان کیا ہے کہ خطاب وضعی کو لازم ہے کہ اس میں ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ تعلق ہو اور ایسا اس لئے کہا کہ ماتن کا مقصود خطاب وضعی اور خطاب تکلیفی کے درمیان فرق کرنا تھا تو اس نے فرق بیان کر دیا کہ خطاب تکلیفی کو تعلق الشئی بالشئی لازم نہیں ہے اور خطاب وضعی کو تعلق الشئی بالشئی لازم ہے اور لازم کا تباین ملزوم کے تباین کو مستلزم ہوتا ہے لہذا خطاب وضعی اور خطاب تکلیفی آپس میں مباین ہیں تو لہذا آپ کا اعتراض درست نہ ہوا کیونکہ ماتن نے تعلق شئی بشئی سے خطاب وضعی کا حاصل معنیٰ بیان کیا ہے مفہوم اور تعریف بیان نہیں کی باقی مفہوم ماتن کے نزدیک بھی وہی ہے جو آپ نے بیان کیا ہے۔

قَوْلُهُ (وَبَعْضُهُمْ عَرَّفَ) ذُكِرَ فِي بَعْضِ الْمُخْتَصَرَاتِ أَنَّ الْحُكْمَ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى إِشَارَةً إِلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمَعْهُودِ وَصُرِّحَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْكُتُبِ بِأَنَّ

الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى فَتَوَهَّمَ الْمُصَنِّفُ أَنَّ هٰذَا تَعْرِيفٌ لِلْحُكْمِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلَا خِلَافَ لِأَحَدٍ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ فِي أَنَّ هٰذَا التَّعْرِيفَ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ قَالَ الْمُصَنِّفُ هٰذَا إِذَا كَانَ تَعْرِيفًا لِلْحُكْمِ الْمُطْلَقِ فَمَعْنَى الشَّرْعِيِّ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ لِيَكُونَ قَيْدًا مُفِيدًا مُخْرِجًا لِوُجُوبِ الْإِيمَانِ وَنَحْوِهِ وَإِذَا كَانَ تَعْرِيفًا لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فَمَعْنَى الشَّرْعِيِّ مَا وَرَدَ بِهِ خِطَابُ الشَّرْعِ لَا مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَإِلَّا لَكَانَ الْحَدُّ أَعَمَّ مِنَ الْمَحْدُودِ لِتَنَاوُلِهِ مِثْلَ وُجُوبِ الْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الْمَحْدُودَ لَا يَتَنَاوَلُهُ حِينَئِذٍ لِعَدَمِ تَوَقُّفِهِ عَلَى الشَّرْعِ .

قَوْلُهُ (فَالْحُكْمُ عَلَى هٰذَا) أَيْ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ خِطَابُ اللّٰهِ إِلَخْ تَعْرِيفًا لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى آخَرَ لَا خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ وَإِلَّا لَكَانَ ذِكْرُ الشَّرْعِيَّةِ مُكَرَّرًا لِمَا سَبَقَ مِنْ أَنَّ الشَّرْعِي عَلَى هٰذَا التَّقْدِيرِ مَا وَرَدَ بِهِ خِطَابُ الشَّرْعِ لَا مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ ، فَإِنْ قِيلَ فَيَدْخُلُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِثْلُ وُجُوبِ الْإِيمَانِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْفِقْهِ قُلْنَا يَخْرُجُ بِقَيْدِ الْعَمَلِيَّةِ .

قَوْلُهُ (وَالْفُقَهَاءُ) يُرِيدُ أَنَّ الْحُكْمَ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ حَقِيقَةٌ فِيمَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ مِنَ الْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ وَنَحْوِهِمَا ، وَهُوَ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ حَيْثُ أُطْلِقَ الْمَصْدَرُ أَعْنِي الْحُكْمَ عَلَى الْمَفْعُولِ أَعْنِي الْمَحْكُومَ بِهِ .

ترجمہ:۔ ذکر کیا گیا ہے بعض مختصرات میں کہ بیشک حکم خطاب اللہ تعالیٰ الیٰ آخرہ ہے اشارہ کرتے ہوئے حکم شرعی کی طرف جو معہود ہے اور تصریح کی گئی ہے بہت سی کتابوں میں اس بات کی طرف کہ حکم شرعی خطاب اللہ ہے پس وہم کیا مصنفؒ نے کہ بیشک یہ تعریف حکم مطلق کے لئے ہے بعض کے نزدیک اور حکم شرعی کے لئے ہے بعض کے نزدیک حالانکہ اشاعرہ میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے اس بات میں کہ بیشک یہ تعریف حکم شرعی کے لئے ہے۔ فرمایا مصنفؒ نے جب ہو یہ تعریف (خطاب اللہ

الیٰ آخر) حکم مطلق کی پس شرعی کا معنیٰ ہوگا ماتیوقف علی الشرع پس ہوگی یہ قید مفید نکالنے والی وجوب ایمان اور اس کی مثل کو اور جب ہو مذکورہ تعریف حکم شرعی کے لئے پس الشرعی کا معنیٰ ماورد بہ خطاب الشرع ہوگا نہ کہ ماتیوقف علی الشرع ورنہ ہوجائے گی حد اعم محدود سے بوجہ اس کے شامل ہونے وجوب ایمان کی مثل باوجود اس کے کہ محدود شامل نہیں ہوتا اس کو (یعنی وجوب ایمان وغیرہ کو) اس وقت بوجہ اس کے موقوف نہ ہونے کے شریعت پر۔

قولہ فالحکم علیٰ ہذا:: پس حکم اس پر یعنی اس تقدیر پر یہ کہ ہو خطاب اللہ الیٰ آخرہ تعریف حکم شرعی کے لئے تو وہ حکم جو ماخوذ ہے فقہ کی تعریف سے وہ اسناد امر الیٰ امر آخر ہوگا نہ کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین وگرنہ البتہ ہوگا الشرعیہ کا ذکر کرنا مکرر بوجہ گزر جانے اس بات کے کہ بیشک الشرعی اس تقدیر پر ہے ماورد بہ الخطاب الشارع کے معنی میں ہے نہ کہ ماتیوقف علی الشرع کے پس اگر کہا جائے پس داخل ہو جائیں گے احکام شرعیہ میں وجوب ایمان کی مثل باوجود اس کے کہ وہ فقہ سے نہیں ہے ہم کہیں گے نکل جائے گا وہ العملیہ کی قید سے۔

قولہ والفقہاء: ارادہ رکھتا ہے کہ حکم فقہاء کی اصطلاح میں حقیقت ہے ماثبت بالخطاب میں وجوب حرمت اور ان کی مثل سے اور وہ مجاز لغوی ہے اس حیثیت سے کہ اطلاق کیا گیا ہے مصدر کا مراد لیتا ہوں میں حکم کو مفعول پر مراد لیتا ہوں میں محکوم بہ کو

شارحؒ کا تبصرہ کہ ماتنؒ کو وہم لاحق ہوا ہے

تشریح: قولہ وبعضہم عرف:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرضِ شارحؒ ماتن پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض:۔ اشاعرہ کی بعض مختصر کتابوں میں لفظِ حکم کو مطلق رکھ کر اس کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ الحکم خطاب اللہ تعالیٰ...... الخ لیکن مراد اس سے بھی حکم شرعی ہے کیونکہ اس پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور بعض مطول کتابوں میں شرعی کی قید کی وضاحت کی گئی ہے اور کہا گیا ہے الحکم الشرعی خطاب اللہ.......... لیکن ماتن صاحب نے یہ سمجھا کہ مختصر کتابوں میں جو تعریف کی گئی ہے وہ حکم مطلق کی ہے اور مطول کتابوں میں جو تعریف کی گئی ہے وہ حکم شرعی کی ہے۔ جس وجہ سے انہوں نے کہا کہ بعض اشاعرہ کے نزدیک یہ تعریف حکم مطلق کی ہے اور بعض کے نزدیک یہ تعریف حکم شرعی کی ہے حالانکہ تمام اشاعرہ کے ہاں یہ تعریف حکم شرعی کی ہے۔

جواب:۔ شارحؒ کے اس اعتراض کا جواب پہلے بھی دیا جا چکا ہے کہ ماتن نے المنہاج اور اس کی شرح سے یہ استدلال کیا ہے کہ بعض کے نزدیک یہ تعریف حکم مطلق کی ہے اور بعض کے نزدیک حکم شرعی کی ہے اور یہ ہے بھی درست لہٰذا اعتراض بے جا ہے۔

قال المصنف اذا كان:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے ماتن کی عبارت کی وضاحت کی ہے جس سے پہلے یہ سمجھیں کہ الشرعیہ کے دو معنیٰ آتے ہیں (۱) ماتیوقف علی الشرع (۲) ماورد بہ خطاب الشرع اور یہ بھی سمجھیں کہ خطاب اللہ المتعلق ......الخ بعض کے نزدیک حکم مطلق کی تعریف ہے اور بعض کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے۔

وضاحت:۔ اگر خطاب اللہ...... حکم مطلق کی تعریف ہو یعنی اس حکم کی تعریف ہو جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے تو پھر فقہ کی تعریف میں جو الشرعیہ کی قید ہے اس سے مراد ماتیوقف علی الشرع ہوگا نہ کہ ماورد بہ خطاب الشرع کیونکہ اگر ماورد......الخ مراد لیں تو اس قید کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا بلکہ الشرعیہ اور الاحکام سے مراد ایک ہی چیز ہوگی کیونکہ حکم سے مراد خطاب اللہ ہوگا اور الشرعیہ سے مراد ماورد......الخ ہوگا اور یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں تو اسوقت الشرعیہ کی قید کا زائد ہونا لازم آئے گا اس لئے اس سے مراد ماتیوقف علی الشرع ہوگا اور یہ قید احترازی بن جائے گی ان خطابات کے لئے جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں جیسے وجوب ایمان وغیرہ کہ یہ خطاب اللہ میں داخل ہیں لیکن شریعت پر موقوف نہیں اور اگر خطاب اللہ المتعلق ......الخ حکم شرعی کی تعریف ہو یعنی الحکم الشرعی محدود ہو اور خطاب اللہ الخ حد ہو تو پھر لفظ الشرعی (جو محدود میں ہے) سے مراد ماورد بہ خطاب الشارع ہوگا نہ کہ ماتیوقف علی الشرع کیونکہ اگر اس وقت اس سے مراد ماتیوقف علی الشرع ہو تو محدود کا خاص ہونا اور حد کا عام ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ ماتیوقف (محدود) میں صرف وہ خطابات داخل ہوں گے جو شریعت پر موقوف ہیں اور خطاب اللہ (حد) میں وہ خطابات بھی داخل ہونگے جو شریعت پر موقوف نہیں اور وہ بھی جو شریعت پر موقوف ہیں تو حد عام ہو جائے گی اور محدود خاص ہوگا اور حد کا محدود سے عام ہونا درست نہیں ہے۔

متن کی وضاحت

قولہ فالحکم علیٰ ہذا:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے شارحؒ ماتن کی عبارت کی وضاحت فرما رہے ہیں۔

وضاحت:۔ اگر خطاب اللہ......الخ حکم شرعی کی تعریف ہو تو فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد اسناد امر الیٰ امر آخر ہوگا خطاب اللہ......الخ نہیں ہوگا کیونکہ ابھی یہ بات گذری ہے کہ اگر خطاب اللہ......الخ حکم شرعی کی تعریف ہو تو فقہ کی تعریف میں الشرعیہ کی قید سے مراد ماورد بہ خطاب الشارع ہوگا اب اگر فقہ کی تعریف میں ہم حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ لیں اور الشرعیہ سے مراد بھی ماورد بہ خطاب الشارع ہے تو الشرعیہ کی قید کا مکرر ہونا لازم آئے گا کیونکہ خطاب اللہ......الخ اور ماورد بہ خطاب الشرع کا معنیٰ ایک ہے جس کی وجہ سے شرعیہ کی قید حکم میں ہی ماخوذ ہے تو اس تکرار سے بچنے کے لئے ہم کہیں گے خطاب

الله......الخ کے حکم شرعی ہونے کی صورت میں فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد اسناد امر الی امر آخر ہوگا۔

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارح اعتراض کو نقل کر کے جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ اگر حکم سے مراد اسناد امر الی امر آخر ہو اور ادھر الشرعیہ سے مراد بھی ما ورد بہ خطاب الشرع ہو تو وہ افعال جن پر خطاب تو وارد ہوا ہے لیکن وہ شریعت پر موقوف نہیں مثلاً وجوب ایمان وغیرہ یہ اس قید سے خارج نہیں ہوں گے اور یہ فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ ان کا علم فقہ نہیں ہے تو تعریف تو درست نہیں رہے گی۔

جواب:۔ آپ کا یہ کہنا تو درست ہے کہ ایسے خطابات جو شریعت پر موقوف نہیں وہ الشرعیہ کی قید سے خارج نہیں ہوتے لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ یہ بالکل فقہ کی تعریف سے ہی خارج نہیں کیونکہ الشرعیہ کے بعد العملیہ کی قید ہے جس سے مراد وہ احکام ہیں جن کا تعلق جوارح کے ساتھ ہو تو اس قید سے وہ خطابات خارج ہو جائیں گے جن کا تعلق دل سے ہوتا ہے جیسے وجوب ایمان وغیرہ تو جب یہ عملیہ کی قید سے خارج ہو گئے تو تعریف بالکل درست ہے کیونکہ مقصود تو ان خطابات کو فقہ کی تعریف سے خارج کرنا ہے چاہے جس قید سے بھی ہوں اور یہ مقصود پورا ہو گیا ہے لہذا تعریف درست ہے۔

قولہ الفقہاء:۔ یہاں سے ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض:۔ فقہاء نے حکم کی تعریف ماثبت بالخطاب کے ساتھ کی ہے اور یہ معنیٰ مجازی ہے کیونکہ اس میں مصدر (حکم) کا اطلاق اسم مفعول (محکوم) پر کیا گیا ہے اور کسی بھی چیز کی تعریف حقیقی کی جاتی ہے مجازی نہیں لہذا یہ تعریف درست نہیں۔

جواب:۔ یہ تعریف حقیقی ہی ہے کیونکہ حکم فقہاء کی اصطلاح میں ماثبت بالخطاب کی طرف منقول ہو گیا ہے اور منقول کے ساتھ تعریف حقیقی ہی ہوتی ہے ہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ مجاز لغوی ہے اور اس کا کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسا ہوتا رہتا ہے جیسے صلوٰۃ کی تعریف ارکان مخصوصہ کے ساتھ کی جاتی ہے حالانکہ یہ لغۃً مجاز ہے۔

توضیح

يَرِدُ عَلَيْهِ أَى عَلَى تَعْرِيفِ الحُكْمِ وَهُوَ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى إِلَخ **إِنَّ الحُكْمَ المُصطَلَحَ بَيْنَ الفُقَهَاءِ مَا ثَبَتَ بِالخِطَابِ لَا هُوَ** أَى لَا الخِطَابُ فَلَا يَكُونُ مَا **ذُكِرَ تَعرِيفًا لِلحُكمِ المُصطَلَحِ بَيْنَ الفُقَهَاءِ** وَهُوَ المَقصُودُ بِالتَّعرِيفِ هُنَا **وَأَيضًا**

يَخرُجُ مِنهُ مَا يَتعَلَّقُ بِفعلِ الصَّبِيِّ كَجَوَازِ بَيعِهِ وَصِحَّةِ إسلَامِهِ وَصَلَاتِهِ وَكَونِهَا مَندُوبَةً وَنحوِ ذٰلِكَ فَإِنَّهُ لَيسَ بِمُتعَلِّقٍ بِأَفعَالِ المُكَلَّفِينَ مَعَ أَنَّهُ حُكمٌ فَإِن قِيلَ هُوَ حُكمٌ بِاعتِبَارِ تَعَلُّقِهِ بِفعلِ وَلِيِّهِ قُلنَا هَذَا فِي الإِسلَامِ وَالصَّلَاةِ لَا يَصِحُّ .

وَأَمَّا فِي غَيرِ الإِسلَامِ وَالصَّلَاةِ فَإِنَّ تَعَلُّقَ الحَقِّ بِمَالِهِ أَو بِذِمَّتِهِ حُكمٌ شَرعِيٌّ ثُمَّ أَدَاءُ الوَلِيِّ حُكمٌ آخَرُ مُتَرَتِّبٌ عَلَى الأَوَّلِ لَا عَينُهُ وَسَيَجِيءُ فِي بَابِ الحُكمِ الأَحكَامِ المُتَعَلِّقَةِ بِأَفعَالِهِ فَيَنبَغِي أَن يُقَالَ بِأَفعَالِ العِبَادِ وَيَخرُجُ مِنهُ مَا ثَبَتَ بِالقِيَاسِ إِذ لَا خِطَابَ هٰهُنَا إِلَّا أَن يُقَالَ اعلَم أَنَّ المَصَادِرَ قَد تَقَعُ ظَرفًا نَحوُ آتِيكَ طُلُوعَ الفَجرِ أَي وَقتَ طُلُوعِهِ فَقَولُهُ إِلَّا أَن يُقَالَ مِنْ هَذَا القَبِيلِ فَإِنَّهُ استِثنَاءٌ مُفَرَّغٌ مِن قَولِهِ وَيَخرُجُ مِنهُ مَا ثَبَتَ بِالقِيَاسِ أَي فِي جَمِيعِ الأَوقَاتِ إِلَّا وَقتَ قَولِهِ فِي جَوَابِ الإِشكَالِ يُدرَكُ بِالقِيَاسِ أَنَّ الخِطَابَ وَرَدَ بِهَذَا لَا أَنَّهُ ثَبَتَ بِالقِيَاسِ فَإِنَّ القِيَاسَ مُظهِرٌ لِلحُكمِ لَا مُثبِتٌ فَاندَفَعَ الإِشكَالُ وَأَيضًا يَخرُجُ نَحوُ آمِنُوا وَفَاعتَبِرُوا أَي مِنَ الحَدِّ مَعَ أَنَّهَا حُكمٌ فَالمُرَادُ بِالإِيمَانِ هٰهُنَا التَّصدِيقُ فَوُجُوبُ التَّصدِيقِ حُكمٌ مَعَ أَنَّهُ لَيسَ مِنَ الأَفعَالِ إِذ المُرَادُ بِالأَفعَالِ المَذكُورَةِ أَفعَالُ الجَوَارِحِ وَوُجُوبُ الِاعتِبَارِ أَي القِيَاسُ حُكمٌ مَعَ أَنَّهُ لَيسَ مِن أَفعَالِ الجَوَارِحِ .

وَيَقَعُ التَّكرَارُ بَينَ العَمَلِيَّةِ وَبَينَ المُتَعَلِّقِ بِأَفعَالِ المُكَلَّفِينَ ؛ لِأَنَّهُ قَالَ فِي حَدِّ الفِقهِ العِلمُ بِالأَحكَامِ الشَّرعِيَّةِ العَمَلِيَّةِ وَفِي الحُكمِ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى المُتَعَلِّقُ بِأَفعَالِ المُكَلَّفِينَ فَيَكُونُ حَدُّ الفِقهِ العِلمُ بِخِطَابَاتِ اللّٰهِ تَعَالَى المُتَعَلِّقَةِ بِأَفعَالِ المُكَلَّفِينَ الشَّرعِيَّةِ العَمَلِيَّةِ فَيَقَعُ التَّكرَارُ إِلَّا أَن يُقَالَ نَعنِي بِالأَفعَالِ مَا يَعُمُّ فِعلَ الجَوَارِحِ وَفِعلَ القَلبِ وَبِالعَمَلِيَّةِ مَا يَختَصُّ بِالجَوَارِحِ فَاندَفَعَ بِهَذِهِ العِنَايَةِ

التَّكرَارُ وَخَرَجَ جَوَابُ الإِشكَالِ المُتَقَدِّمِ وَهُوَ قَولُهُ يَخرُجُ نَحوَ آمِنُوا وَفَاعتَبِرُوا ؛ لِأَنَّهُمَا مِن أَفعَالِ القَلبِ .

ترجمہ:۔ وارد ہوتا ہے اس پر یعنی حکم کی تعریف پر اور وہ خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے بیشک حکم مصطلح بین الفقہاء ماثبت بالخطاب ہے نہ کہ وہ یعنی خطاب پس جو ذکر کی گئی ہے وہ حکم مصطلح بین الفقہاء کی تعریف نہیں ہوگی حالانکہ یہی مقصود ہے تعریف سے یہاں اور اسی طرح وہ احکام بھی خارج ہو جائیں گے جو متعلق ہوتے ہیں صبی کے فعل کے ساتھ جیسے اس کی بیع کا جائز ہونا اس کے اسلام اور اس کی نماز کا صحیح ہونا اور اس کا مستحب ہونا اور ان حکام کی مثل پس بیشک یہ احکام نہیں متعلق ہوتے مکلفین کے افعال کے ساتھ باوجود اس کے کہ یہ حکم ہیں پس اگر کہا جائے کہ یہ حکم ہے باعتبار اس کے ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہونے کے ہم کہیں گے کہ یہ اسلام میں اور نماز میں صحیح نہیں ہے اور بہر حال ان دونوں (اسلام اور صلوٰۃ) کے علاوہ میں حق کا متعلق ہونا اس کے مال کے ساتھ یا اس کے ذمہ کے ساتھ ایک حکم شرعی ہے پھر ولی کا ادا کرنا یہ دوسرا حکم ہے جو مرتب ہے اول پر نہ کہ اس کے عین پر۔ اور عنقریب آئیں گے حکم کے باب میں وہ احکام جو متعلق ہوتے ہیں اس صبی کے افعال کے ساتھ۔ پس مناسب یہ ہے کہ کہا جاتا بافعال العباد (اور نکل جائیں گے خطاب اللہ سے وہ احکام جو ثابت ہوتے ہیں قیاس کے ساتھ اس لئے کہ نہیں ہے خطاب یہاں مگر یہ کہ کہا جائے کہ) جان لیجئے کہ بیشک کبھی مصدر واقع ہوتے ہیں ظرف جیسے آتیک طلوع الفجر ای وقت طلوعہ پس اس کا قول الا ان یقال اسی باب سے ہے پس بیشک وہ مستثنیٰ مفرغ ہے اس کے قول ویخرج منہ ماثبت بالقیاس سے تقدیر عبارت ہوگی یخرج فی جمیع الاوقات الاوقت قولہ فی جواب...... ماثبت بالقیاس اس سے خارج ہو جائے گا تمام اوقات میں مگر جس وقت اشکال کے جواب میں یوں کہا جائے (ادراک کیا جاتا ہے قیاس کے ساتھ بیشک خطاب وارد ہوتا ہے اس کے ساتھ مگر بیشک وہ ثابت ہوتا ہے قیاس کے ساتھ) پس قیاس تو مظہر ہے حکم کے لئے نہ کہ مثبت پس مندفع ہو جائے گا اشکال (اور خارج ہو جائیں گے آمنوا فاعتبروا کی مثل بھی) یعنی تعریف سے باوجود اس کے کہ وہ دونوں حکم ہیں پس مراد ایمان کے ساتھ یہاں تصدیق ہے پس تصدیق کا واجب ہونا حکم ہے باوجود اس کے کہ وہ نہیں ہے افعال سے اس لئے کہ مراد افعال مذکورہ کے ساتھ افعال جوارح ہیں اور وجوب اعتبار یعنی وجوب قیاس حکم ہے باوجود اس کے کہ وہ نہیں ہے فعل جوارح سے (اور واقع ہوتا ہے تکرار،، العملیہ،، کے درمیان اور المتعلق بافعال المکلفین کے درمیان) اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں فقہ کی تعریف میں العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ اور حکم کے بارہ میں کہا المتعلق بافعال المکلفین پس ہو جائے گی فقہ کی تعریف العلم بخطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الشرعیۃ العملیۃ پس واقع ہوگا تکرار (مگر یہ کہا جائے کہ ہماری مراد افعال کے ساتھ

وہ ہیں جو عام ہیں فعل جوارح کو اور فعل قلب کو اور بالعملیہ سے وہ احکام ہیں جو مختص ہیں جوارح کے ساتھ) پس مندفع ہوجائے گا اس جواب کے ساتھ تکرار اور ظاہر ہو جائے گا اس اشکال کا جواب اور وہ اس کا قول نکل جائے گا آمنوا فاعتبروا کی مثل اس لئے کہ جب مراد ہیں مکلفین کے افعال کے ساتھ وہ احکام جو عام ہیں فعل جوارح کو اور فعل قلب کو نہیں خارج ہوں گے آمنوا اور فاعتبروا کی مثل حکم کی تعریف سے اس لئے کہ وہ دونوں افعال قلب سے ہیں۔

اشاعرہ پر وارد ہونے والے پانچ اعتراضات

تشریح: قولہ یرد علیہ:۔ جن اشاعرہ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ .... کیساتھ کی ہے ان پر پانچ اعتراضات ہوتے ہیں یہاں سے انہیں اعتراضات کو نقل کیا جارہا ہے اور ساتھ ساتھ بعض کے جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔

اعتراض (۱):۔ اشاعرہ نے جو حکم کی تعریف کی ہے وہ فقہاء کی اصطلاح کے مطابق نہیں کیونکہ فقہاء نے حکم کی تعریف ما ثبت بالخطاب کیساتھ کی ہے یعنی وجوب حرمت وغیرہ کے ساتھ اور یہ مکلف کی صفات بنتی ہیں اور حادث ہیں اور اشاعرہ نے تعریف کی خطاب اللہ.......... الخ سے اور یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور قدیم ہے۔ خلاصہ یہ کہ فقہا کے نزدیک حکم حادث ہے اور اشاعرہ اس کی تعریف قدیم کے ساتھ کررہے ہیں تو یہ تعریف بالمباین ہے۔ لہذا اشاعرہ کو حکم کی ایسی تعریف کرنے چاہیے تھی جو فقہاء کی اصطلاح کے مطابق ہوتی۔

اعتراض (۲):۔ اشاعرہ نے جو حکم کی تعریف کی ہے وہ جامع نہیں کیونکہ اس سے بعض احکام خارج ہوجاتے ہیں جیسے بچے کے افعال کے متعلق جو خطابات ہیں مثلاً بچے کی بیع شراء کا جائز ہونا اس کے اسلام لانے کا صحیح ہونا اس کی نماز کا مستحب ہونا یہ سب احکام شرعیہ ہیں لیکن اشاعرہ کی تعریف میں یہ داخل نہیں ہے کیونکہ تعریف میں کہا حکم وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو اور بچہ مکلف نہیں ہے لہذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔

فان قیل ہو حکم:۔ سے ماتن نے بعض حضرات کی طرف سے جواب نقل کیا ہے اور پھر اس کا رد کیا ہے۔

جواب:۔ ہماری تعریف جامع ہے کیونکہ بچے کے افعال کے متعلق جو خطابات ہیں وہ بچے کے واسطے سے اس کے ولی کے متعلق ہوتے ہیں مثلاً اگر بچے کے مال میں سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے تو اس کی ادائیگی ولی پر واجب ہوتی ہے نہ کہ بچے پر اور ولی مکلف ہے لہذا بچے کے افعال بھی مکلف کے افعال ہوئے لہذا ہماری تعریف جامع ہوئی۔

رد:۔ ماتن نے اس جواب کو رد اس طرح کیا کہ اول تو ہم مانتے ہی نہیں کہ بچے کے تمام افعال اس کے واسطہ سے ولی کی

طرف راجع ہیں کیونکہ کئی اقسام ایسے ہیں جو بچے کے فعل سے متعلق ہیں لیکن ولی کی طرف نہیں لوٹتے جیسا کہ بچے کی نماز کا مستحب ہونا اس کی بیع وشراء کا صحیح ہونا ان احکام کا ولی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور جو احکام ولی کی طرف راجع ہوتے ہیں وہ بعینہ وہ احکام نہیں ہوتے جو بچے سے متعلق ہوتے ہیں بلکہ وہ بچہ کے فعل کے علاوہ ایک مستقل حکم ہوتا ہے جیسے زکوٰۃ کا وجوب بچے کے مال میں ہوتا ہے یہ ایک مستقل حکم ہے اب ولی کی طرف جو حکم لوٹتا ہے وہ زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ کی ادائیگی ہے اور یہ علیحدہ مستقل حکم ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ بچے کے افعال ولی کی طرف لوٹتے ہیں درست نہیں ہے۔

فینبغی ان یقال:۔ یہاں سے ماتن نے اپنی رائے کو نقل کیا ہے کہ اگر تعریف میں المکلفین کی بجائے العباد کی قید لگائی جاتی اور یوں کہا جاتا کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال العباد تو یہ درست ہوتا کیونکہ عباد میں مکلّف بھی داخل ہیں غیر مکلّف بھی مثلاً بچے وغیرہ بھی داخل ہو جاتے اور اس سے عدم جامعیت والا اعتراض رفع ہو جاتا۔

یخرج منہ ما ثبت بالقیاس:۔ یہاں سے تیسرا اعتراض نقل فرمایا ہے۔

اعتراض (۳):۔ اشاعرہ نے حکم کی تعریف جو کی ہے یہ جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے وہ حکم نکل جاتا ہے جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہوتا حالانکہ وہ بھی حکم ہی ہوتا ہے الا ان یقال یدرک بالقیاس.......... یہاں سے جواب دیا ہے۔

جواب:۔ آپ کا اعتراض تو تب درست ہے کہ جب قیاس سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہو حالانکہ قیاس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ قیاس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقیس میں بھی خطاب اللہ وارد ہوا ہے یعنی قیاس سے خطاب اللہ کے مقیس میں وارد ہونے کا اظہار ہوتا ہے نئے سرے سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قیاس مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت حکم لہذا آپ کا اعتراض درست نہیں۔

ترکیبی تحقیق

اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا:۔ یہاں سے ماتن نے الا ان یقال کی ترکیبی تحقیق بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی کبھی مصدر ظرف واقع ہوتا ہے اور وقت کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے آتیک طلوع الشمس ای وقت طلوع الشمس اسی طرح الا ان یقال ہے کیونکہ جب ان مصدریہ فعل پر داخل ہوتا ہے تو یہ اس کو مصدر کی تاویل میں کر دیتا ہے تو گویا ان یقال قول کے معنیٰ میں ہے اور ظرف واقع ہو رہا ہے تو یہ وقت کے معنیٰ پر مشتمل ہوگا اور کیونکہ یہ مستثنیٰ مفرغ ہے (اس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہیں) اور وہ

ہے فی جمیع الاوقات تو اب معنیٰ ہوگا،، یخرج منہ ماثبت بالقیاس فی جمیع الاوقات الاوقت قولہ یدرک بالقیاس یعنی حکم کی تعریف سے ثابت بالقیاس خارج ہوگا مگر جس وقت اس کے جواب میں کہا جائے کہ قیاس مظہر احکام ہے مثبت احکام نہیں۔

وایضاً یخرج آمنوا:۔ یہاں سے چوتھا اعتراض نقل کیا ہے۔

اعتراض (۴):۔ آپ کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے آمنوا اور فاعتبروا جیسے خطاب نقل جاتے ہیں حالانکہ آمنوا سے وجوب تصدیق کا اور فاعتبروا سے وجوب قیاس کا حکم ہے یہ حکم کی تعریف سے خارج اس طرح ہو رہے ہیں کہ آپ نے کہا المتعلق بافعال المکلفین اور وجوب تصدیق اور وجوب قیاس افعال میں سے نہیں ہیں کیونکہ افعال سے مراد افعال جوارح ہیں اور یہ دونوں افعال جوارح میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ دل کے افعال ہیں۔

ویقع التکرار بین العملیہ:۔ یہاں سے پانچواں اعتراض ہے۔

اعتراض (۵):۔ آپ کی تعریف میں جو العملیہ کی قید ہے اس میں تکرار ہے کیونکہ حکم سے مراد آپ نے لیا خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین اور افعال سے مراد اعمال جوارح ہیں اب احکام کی جگہ خطاب اللہ کو ذکر کریں (کیونکہ حکم کا معنیٰ خطاب اللہ ہے) تو تعریف کا حاصل ہوگا العلم بخطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الشرعیۃ العملیہ پس عملیہ کی قید میں تکرار لازم آیا کیونکہ جب عملیہ کی قید؛ افعال المکلفین کی صورت میں اسی حکم میں ماخوذ تھی تو دوبارہ اس کو ذکر کرنا محض تکرار ہے۔

الا ان یقال نعنی بالافعال:۔ یہاں سے دونوں اعتراضوں کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں جو افعال کا لفظ ہے وہ عام ہے فعل جوارح کو بھی اور فعل قلب کو بھی اور عملیہ سے مراد صرف وہ فعل ہیں جن کا تعلق جوارح کے ساتھ ہے لہذا عملیہ کی قید میں تکرار نہ ہوا اور اسی طرح وجوب تصدیق وغیرہ بھی حکم سے خارج نہ ہوئے کیونکہ افعال کی قید فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو شامل ہے اور وجوب تصدیق وغیرہ کا تعلق دل سے ہے لہذا یہ تعریف میں داخل ہیں۔

تلویح

قَوْلُهُ (يَرِدُ عَلَيْهِ) إِشَارَةٌ إِلَى اعْتِرَاضَاتٍ عَلَى تَعْرِيفِ الْحُكْمِ مَعَ الْجَوَابِ عَنِ الْبَعْضِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْمَقْصُودَ تَعْرِيفُ الْحُكْمِ الْمُصْطَلَحِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ ، وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ كَالْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ وَغَيْرِهِمَا مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ لَا

نَفْسِ الْخِطَابِ الَّذِي هُوَ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَهَذَا مِمَّا أُورِدَ فِي كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ وَأُجِيبَ عَنْهُ بِوُجُوهٍ :الْأَوَّلُ أَنَّهُ كَمَا أُرِيدَ بِالْحُكْمِ مَا حُكِمَ بِهِ أُرِيدَ بِالْخِطَابِ مَا خُوطِبَ بِهِ لِلْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى أَنَّ الْوُجُوبَ لَيْسَ نَفْسَ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى الثَّانِي أَنَّ الْحُكْمَ هُوَ الْإِيجَابُ وَالتَّحْرِيمُ وَنَحْوُهُمَا وَإِطْلَاقُهُ عَلَى الْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ تَسَامُحٌ الثَّالِثُ ، وَهُوَ لِلْعَلَّامَةِ الْمُحَقِّقِ عَضُدِ الْمِلَّةِ وَالدِّينِ أَنَّ الْحُكْمَ نَفْسُ خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَالْإِيجَابُ هُوَ نَفْسُ قَوْلِهِ افْعَلْ وَلَيْسَ لِلْفِعْلِ مِنْهُ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ فَإِنَّ الْقَوْلَ لَيْسَ لِمُتَعَلَّقِهِ مِنْهُ صِفَةٌ لِتَعَلُّقِهِ بِالْمَعْدُومِ ، وَهُوَ إذَا نُسِبَ إلَى الْحَاكِمِ يُسَمَّى إيجَابًا وَإِذَا نُسِبَ إلَى مَا فِيهِ الْحُكْمُ وَهُوَ الْفِعْلُ يُسَمَّى وُجُوبًا وَهُمَا مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ مُخْتَلِفَانِ بِالِاعْتِبَارِ فَلِذَلِكَ تَرَاهُمْ يَجْعَلُونَ أَقْسَامَ الْحُكْمِ الْوُجُوبَ وَالْحُرْمَةَ مَرَّةً وَالْإِيجَابَ وَالتَّحْرِيمَ أُخْرَى وَتَارَةً الْوُجُوبَ وَالتَّحْرِيمَ كَمَا فِي أُصُولِ ابْنِ الْحَاجِبِ الثَّانِي أَنَّهُ غَيْرُ مُنْعَكِسٍ لِخُرُوجِ الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَفْعَالِ الصِّبْيَانِ فَالْأَوْلَى أَنْ يُقَالَ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْعِبَادِ وَقَدْ أُجِيبَ عَنْ ذَلِكَ فِي كُتُبِهِمْ بِأَنَّ الْأَحْكَامَ الَّتِي يُتَوَهَّمُ تَعَلُّقُهَا بِفِعْلِ الصَّبِيِّ إنَّمَا هِيَ مُتَعَلِّقَةٌ بِفِعْلِ الْوَلِيِّ مَثَلًا يَجِبُ عَلَيْهِ أَدَاءُ الْحُقُوقِ مِنْ مَالِ الصَّبِيِّ وَرَدَّهُ الْمُصَنِّفُ أَوَّلًا بِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ فِي جَوَازِ بَيْعِهِ وَصِحَّةِ إسْلَامِهِ وَصَلَاتِهِ وَكَوْنِهَا مَنْدُوبَةً وَثَانِيًا بِأَنَّ تَعَلُّقَ الْحَقِّ بِمَالِ الصَّبِيِّ أَوْ ذِمَّتِهِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَأَدَاءَ الْوَلِيِّ حُكْمٌ آخَرُ مُتَرَتِّبٌ عَلَيْهِ ،

ترجمہ:۔ یہ رد علیہ اشارہ ہے چند اعتراضات کی طرف حکم کی تعریف پر بعض کا جواب دینے کے ساتھ اول یہ ہے کہ بیشک مقصود حکم مصطلح بین الفقہاء کی تعریف کرنا ہے اور وہ ماثبت الخطاب ہے جیسے وجوب اور حرمت اور ان دونوں کے علاوہ ان احکامات میں سے جو مکلّف کے فعل کی صفات ہیں نہ کہ نفس خطاب جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یہ ان اعتراضات میں سے ہے جو ذکر کیئے گئے ہیں شوافع کی کتب میں اور جواب دیا گیا ہے اس اعتراض کا چند وجوہ کے ساتھ اول یہ ہے کہ جیسے ارادہ کیا جاتا

ہے حکم سے ماحکم بہ (یعنی جس چیز کا حکم لگایا جائے) کا اسی طرح مراد لیا جاتا ہے خطاب کے ساتھ ماخوطب بہ کو قرینہ عقلیہ کی وجہ سے بیشک نہیں ہے وجوب نفس کلام اللہ دوسرا جواب یہ ہے کہ بیشک حکم وہ ایجاب وتحریم اوران کی مثل ہے اوراس حکم کا اطلاق کرنا وجوب اور حرمت پر تسامح ہے تیسرا جواب یہ ہے جوعلامہ محقق عضد الملۃ والدین کا ہے کہ حکم نفس خطاب اللہ ہے پس ایجاب وہ فقط اس کا قول افعل ہے اور نہیں ہے فعل کے لئے اس سے کوئی صفت حقیقیہ پس بیشک قول نہیں ہے اس کے متعلق کے لئے کوئی صفت بوجہ متعلق ہوجانے اس کے معدوم کے ساتھ اوروہ افعل جب نسبت کی جائے حاکم کی طرف نام رکھا جاتا ہے ایجاب اور جب نسبت کی جائے اس کی طرف جس میں حکم ہے اوروہ فعل ہے نام رکھا جاتا ہے وجوب اور وہ دونوں متحد میں ذات کے اعتبار سے مختلف ہیں صفات کے اعتبار سے اسی وجہ سے تو دیکھے گا ان کو کہ بناتے ہیں وہ حکم کی اقسام وجوب اور حرمت کو کبھی اور کبھی ایجاب اور تحریم کو اور کبھی وجوب اور تحریم کو جیسا کہ اصول ابن حاجب میں ہے۔دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بیشک یہ تعریف نہیں ہوتی منعکس بوجہ ان احکام کے نکل جانے کے جو متعلق ہوتے ہیں بچوں کے افعال کے ساتھ اس لئے اولی بات یہ ہے کہ کہا جائے المتعلق بافعال العباد اور تحقیق جواب دیئے گئے ہیں اس اعتراض کے ان کی کتابوں میں کہ وہ احکام کہ جن کا وہم کیا جاتا ہے ان کے متعلق ہونے کا بچے کے فعل کے ساتھ سوائے اس کے کہ نہیں کہ وہ متعلق ہوتے ہیں ولی کے فعل کے ساتھ مثال کے طور پر واجب ہوتا ہے ولی پر صبی کے مال سے حقوق کو ادا کرنا۔اور رد کیا ہے مصنف نے اولاً بایں طور کہ نہیں ہے صحیح اس کی بیع کے جواز میں اور اس کے اسلام کے صحیح ہونے میں اور نماز کے بارے میں اور اس کے مندوب ہونے میں اور ثانیاً یہ کہ متعلق ہونا حق کا صبی کے مال کے ساتھ یا اسکے ذمہ کے ساتھ ایک حکم شرعی ہے اور ولی کا ادا کرنا دوسرا حکم ہے جو مرتب ہوتا ہے اس پر۔

کیا حکم کی یہ تعریف متعارف بین الاصولیین ہے؟

تشریح: قولہ یرد علیہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ ماتن کی عبارت کی وضاحت کرنا ہے کہ ماتن نے یرد علیہ سے اشاعرہ کی حکم کی تعریف پر چند اعتراض کئے ہیں اور ان میں سے کچھ کا جواب بھی دیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہیں۔

اعتراض:۔ یہاں حکم کی وہ تعریف کرنا مقصود تھی جو فقہاء کے ہاں مصطلح اور متعارف ہے حالانکہ اشاعرہ نے جو تعریف کی ہے وہ فقہاء کی اصطلاح کے خلاف ہے کیونکہ فقہاء کی اصطلاح میں حکم، ماثبت بالخطاب، یعنی ماحکم بہ، کا نام ہے اور ماحکم بہ، وجوب اور حرمت وغیرہ ہیں اور یہ فعل مکلف کی صفات میں سے ہیں اور یہ حادث ہیں لیکن اشاعرہ نے حکم کی تعریف نفس خطاب کے ساتھ کی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور یہ قدیم ہے لہذا یہ تعریف درست نہیں ہے کیونکہ حادث کی تعریف قدیم

کے ساتھ کی گئی ہے جوکہ تعریف بالمباین ہے۔

شارحؒ کی ماتن پر تعریض

وہذا امما اوردفی کتب الشافعیہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے ماتن پر تعریض کی ہے کہ ماتن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اعتراض ماتن نے خود کیا ہے حالانکہ یہ اعتراض تو شوافع کی کتب میں بھی موجود ہے ماتن نے اپنی طرف سے نہیں کیا لیکن شارحؒ کی اس تعریض کا جواب یہ ہے کہ اصل میں ماتن یہ اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ ما قبل میں گذرا معتزلہ نے اشاعرہ پر چند اعتراضات کئے تھے ایک اعتراض یہ تھا کہ حکم تو تمہارے نزدیک حادث ہے اور خطاب اللہ تو قدیم ہے تو حادث کی تعریف قدیم سے لازم آئی تو اشاعرہ نے اس کا جواب دیا تھا کہ حکم بھی قدیم ہے جس طرح خطاب قدیم ہے تو قدیم کی تعریف قدیم کے ساتھ ہو رہی ہے نہ کہ حادث کی تعریف قدیم کے ساتھ تو اس پر ماتن نے اعتراض کیا کہ یہاں اس حکم کی تعریف ہو رہی ہے جو ماخوذ فی الفقہ ہے اور فقہاء کے نزدیک حکم ماثبت بالخطاب (وجوب حرمت وغیرہ) کو کہتے ہیں اور یہ تو حادث ہیں تو اشاعرہ کا حکم کو قدیم کہنا یہ فقہاء کی اصطلاح اور مقصود کے خلاف ہے اب ناظرین آپ خود انصاف فرمائیں کہ ماتن کا اعتراض شوافع کی کس کتاب میں موجود ہے اور شارحؒ کا یہ تعریض کرنا کس طرح درست ہوسکتا ہے بلکہ یہ صرف سینہ زوری ہے اور اس میں کوئی وزن نہیں ہے۔

الاول انہ کما ارید:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے پہلے والے اعتراض کے تین جواب دئے ہیں

جواب (۱):۔ جس طرح آپ حکم سے مراد ماحکم بہ لے رہے ہیں اسی طرح خطاب سے مراد بھی ماخوطب بہ ہے نہ کہ نفس خطاب اور ماخوطب بہ فعل مکلّف کی صفت ہے اور یہ حادث ہے لہذا یہ تعریف حادث کی حادث کے ساتھ ہے نہ کہ حادث کی قدیم کے ساتھ لہذا تعریف درست ہے باقی رہی یہ بات کہ ہم نے خطاب سے مراد ماخوطب بہ کیوں لیا تو اس پر قرینہ عقلیہ موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ حکم سے مراد آپ نے وجوب لیا ہے اور وجوب نفس خطاب کا نام نہیں بلکہ ماخوطب بہ کا نام ہے۔

الثانی ان الحکم ہوالایجاب:۔ سے دوسرا جواب ہے۔

جواب (۲):۔ آپ کا یہ کہنا غلط ہے کہ حکم سے مراد وجوب ہے بلکہ حکم سے مراد ایجاب اور تحریم ہے اور ایجاب وتحریم اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں جس کی وجہ سے یہ قدیم ہیں للہذا یہ تعریف قدیم کی قدیم کے ساتھ ہے نہ کہ حادث کی قدیم کے ساتھ تو تعریف درست ہوئی۔

واطلاقہ علی الوجوب:۔ سے شارحؒ نے اوپر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اعتراض یہ ہے کہ اگر حکم سے مراد ایجاب اور تحریم ہیں تو فقہاء حکم کا اطلاق وجوب اور حرمت پر کیوں کرتے ہیں تو جواب دیا کہ ان کا ایسا کرنا تسامح ہے۔

الثالث ان الحکم نفس: سے تیسرا جواب ہے۔

جواب (۳):۔ آپ نے یہ کہا کہ حکم (وجوب، حرمت) فعل مکلّف کی صفات میں سے ہے اور خطاب (ایجاب وتحریم) اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے لہذا یہ غلط ہے بلکہ وجوب وحرمت اور ایجاب اور تحریم سے کوئی بھی بندے کی صفات میں سے نہیں ہے اور دوسری بات یہ کہ حکم اور خطاب میں کوئی فرق نہیں بلکہ یہ دونوں ایک ہی شئی ہیں اور وہ اس طرح کہ ایجاب سے مراد اللہ کا قول افعل ہے اور یہ اِفعل فعل مکلّف کی صفت نہیں ہے (اسکی دلیل بعد میں) اور پھر اس اِفعل کی نسبت اگر حاکم (اللہ تعالیٰ) کی طرف کی جائے تو اس کا نام ایجاب رکھدیا جاتا ہے اور اگر اس کی نسبت فعل مکلّف کی طرف کی جائے تو اس کا نام وجوب رکھ دیا جاتا ہے تو پتہ چلا کہ ایجاب اور وجوب کے درمیان صرف اعتباری فرق ہے ذاتی کوئی فرق نہیں ہے بلکہ ذات کے اعتبار سے دونوں ایک چیز ہیں جب ایجاب اور وجوب ایک چیز ہیں تو حکم اور خطاب بھی ایک ہی شئی ہوئے تو جب یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں تو آپ کا یہ کہنا کہ حادث کی تعریف قدیم کے ساتھ ہے اور اسی طرح یہ کہنا کہ حکم فعل مکلّف کی صفات میں سے ہے اور خطاب اللہ کی صفات میں سے ہے یہ سب غلط ہوا باقی رہی اس بات کی دلیل کہ افعل فعل مکلّف کی صفت نہیں ہے تو وہ یہ ہے کہ اِفعل ازل سے ہے تو یہ قدیم ہوا اور فعل مکلّف بعد میں وجود میں آیا تو یہ حادث ہے یعنی فعل مکلّف اِفعل کے پائے جانے کے وقت موجود نہیں تھا معدوم تھا اب اگر اِفعل کو فعل مکلّف کی صفات بنائیں تو یہ معدوم کی صفت بنے گا جو کہ درست نہیں ہے۔

فلذلک تراہم یجعلون:۔ یہاں سے ایجاب وتحریم اور وجوب وحرمت کے ایک ہونے کی دوسری دلیل دی جارہی ہے اور وہ یہ کہ فقہاء حکم کی اقسام بیان کرتے ہوئے کبھی تو وجوب وحرمت کو حکم کی اقسام بناتے ہیں اور کبھی ایجاب اور تحریم کو بناتے ہیں اور اصول ابن حاجب میں تو حکم کی اقسام وجوب اور تحریم کو بنایا گیا ہے تو فقہاء کا اس طرح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ایجاب اور وجوب ایک شئی ہیں اور تحریم اور حرمت ایک شئی ہیں۔

بافعال العباد کی قید ہونی چاہیے

الثانی انہ غیر منعکس لخروج الاحکام:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض یہاں سے دوسرے اعتراض کی

وضاحت ہے۔

اعتراض(۲):۔ ماتن نے دوسرا اعتراض یہ کیا کہ اشاعرہ کی تعریف جامع نہیں کیونکہ اس سے بچے کے افعال کے متعلق جواحکام ہیں وہ خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ تعریف میں مکلّف کی قید ہے اور بچہ مکلّف نہیں ہے اسلئے مناسب یہ تھا کہ مکلفین کی بجائے عباد کی قید لگائی جاتی۔

وقد اجیب عن ذلک:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے یہاں سے شارحؒ بعض حضرات کے جواب کونقل کر کے ماتن کی طرف سے اس کا رد بیان کر رہے ہیں۔

جواب:۔ بچہ کے افعال اس کے واسطہ سے اسکے ولی کے متعلق ہوتے ہیں لہذا بچے کے افعال بھی مکلف کے متعلق ہوئے اس لئے وہ تعریف میں داخل ہیں۔

رد:۔ ماتن نے اس جواب کو دو طرح سے رد کیا ہے اولاً اس طرح کہ بچے کے افعال اس کے ولی کے متعلق ہوتے ہی نہیں جیسا کہ نماز کا صحیح ہونا اور اسلام لانا وغیرہ ان تمام کا تعلق بچے کی ذات کے ساتھ ہے ولی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور ثانیاً اس طرح کہ جہاں بچے کے احکام ولی کے متعلق ہوتے ہیں وہاں بھی بعینہ وہی احکام ولی کے متعلق نہیں ہوتے جو بچے کے متعلق ہوتے ہیں بلکہ بچے کے متعلق علیحدہ حکم ہوتا ہے اور ولی کے متعلق علیحدہ، مثلاً بچے کے مال سے زکوٰۃ ادا کرنا ولی کے ذمہ ہے تو یہاں زکوٰۃ کا واجب ہونا بچے کے ساتھ متعلق ہے یہ ایک حکم ہے اور زکوٰۃ کی ادائیگی ولی کے ذمہ ہے اور یہ دوسرا حکم ہے تو اس صورت میں بھی جو احکام بچے کے متعلق ہیں وہ تعریف سے خارج ہوجائیں گے۔

وَهٰذَا السُّؤَالُ لَا يَتَأَتّٰى عَلٰى مَذْهَبِ مَنْ عَرَّفَ الْحُكْمَ بِهٰذَا التَّعْرِيفِ فَإِنَّهُمْ مُصَرِّحُونَ بِأَنْ لَا حُكْمَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّبِيِّ إِلَّا وُجُوبُ أَدَاءِ الْحَقِّ مِنْ مَالِهِ، وَذٰلِكَ عَلَى الْوَلِيِّ، ثُمَّ لَا يَخْفٰى أَنَّ تَعَلُّقَ الْحُكْمِ بِمَالِهِ أَوْ ذِمَّتِهِ لَا يَدْخُلُ فِي تَعْرِيفِ الْحُكْمِ، وَإِنْ أُقِيمَ الْعِبَادُ مَقَامَ الْمُكَلَّفِينَ لِانْتِفَاءِ التَّعَلُّقِ بِالْأَفْعَالِ بِأَنَّ الصِّحَّةَ وَالْفَسَادَ لَيْسَا مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ؛ لِأَنَّ كَوْنَ الْمَأْتِيِّ بِهِ مُوَافِقًا لِمَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ أَوْ مُخَالِفًا أَمْرٌ يُعْرَفُ بِالْعَقْلِ كَكَوْنِ الشَّخْصِ مُصَلِّيًا أَوْ تَارِكًا لِلصَّلَاةِ، وَمَعْنٰى جَوَازِ الْبَيْعِ صِحَّتُهُ، وَمَعْنٰى كَوْنِ صَلَاتِهِ مَنْدُوبَةً أَنَّ الْوَلِيَّ مَأْمُورٌ بِأَنْ

يُحَرِّضَهُ عَلَى الصَّلَاةِ وَيَأْمُرَهُ بِهَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ) الثَّالِثُ أَنَّ التَّعْرِيفَ غَيْرُ مُتَنَاوِلٍ لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْقِيَاسِ لِعَدَمِ خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَجَابَ بِأَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لِلْحُكْمِ لَا مُثْبِتٌ وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ السُّؤَالَ وَارِدٌ فِيمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ أَيْضًا وَالْجَوَابُ أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا كَاشِفٌ عَنْ خِطَابِ اللَّهِ وَمُعَرِّفٌ لَهُ ، وَهَذَا مَعْنَى كَوْنِهَا أَدِلَّةَ الْأَحْكَامِ الرَّابِعُ أَنَّهُ غَيْرُ شَامِلٍ لِلْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَفْعَالِ الْقَلْبِ ، مِثْلُ وُجُوبِ الْإِيمَانِ أَيْ التَّصْدِيقِ وَوُجُوبِ الِاعْتِبَارِ أَيْ الْقِيَاسِ ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ الْأَفْعَالِ أَفْعَالُ الْجَوَارِحِ .

الْخَامِسُ أَنَّهُ لَمَّا أَخَذَ فِي تَعْرِيفِ الْحُكْمِ الْمُتَعَلِّقِ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ اخْتَصَّ بِالْعَمَلِيَّاتِ وَخَرَجَتْ النَّظَرِيَّاتُ بِنَاءً عَلَى اخْتِصَاصِ الْفِعْلِ بِالْجَوَارِحِ فَيَكُونُ ذِكْرُ الْعَمَلِيَّةِ فِي تَعْرِيفِ الْفِقْهِ مُكَرَّرًا وَأَجَابَ عَنْهُمَا بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْفِعْلِ مَا يَعُمُّ الْقَلْبَ وَالْجَوَارِحَ وَبِالْعَمَلِ مَا يَخُصُّ الْجَوَارِحَ فَلَا يَخْرُجُ مِثْلُ وُجُوبِ الْإِيمَانِ وَالِاعْتِبَارِ عَنْ تَعْرِيفِ الْحُكْمِ وَلَا يَكُونُ ذِكْرُ الْعَمَلِيَّةِ مُكَرَّرًا لِإِفَادَتِهِ خُرُوجَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ الْجَوَارِحِ عَنْ تَعْرِيفِ الْفِقْهِ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ إذَا حُمِلَ الْحُكْمُ فِي تَعْرِيفِ الْفِقْهِ عَلَى الْمُصْطَلَحِ فَذِكْرُ الْعَمَلِيَّةِ مُكَرَّرٌ قَطْعًا ؛ لِأَنَّ مِثْلَ وُجُوبِ الْإِيمَانِ خَارِجٌ بِقَيْدِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى مَا مَرَّ وَمِثْلَ كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ الْمُصْطَلَحِ لِخُرُوجِهِ بِقَيْدِ الِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ لَا يُقَالُ مَعْنَى كَوْنِ السُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ حُجَجًا وُجُوبُ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَاهَا فَيَدْخُلُ فِي الِاقْتِضَاءِ الضِّمْنِيِّ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ فَحِينَئِذٍ لَا يَخْرُجُ بِقَيْدِ الْعَمَلِيَّةِ وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِهِ مِنْ الْفِقْهِ وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ إنَّ التَّقْيِيدَ بِالْعَمَلِيَّةِ يُفِيدُ إخْرَاجَ مِثْلِ جَوَازِ الْإِجْمَاعِ وَوُجُوبِ الْقِيَاسِ ، وَهُوَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ

ترجمہ:۔ اور نہیں وارد ہوتا یہ سوال اس شخص کے مذہب پر جس نے تعریف کی ہے حکم کی اس تعریف مذکور کے ساتھ پس بیشک

وہ تصریح کرنے والے ہیں کہ نہیں ہے کوئی حکم صبی کی طرف نسبت کرتے ہوئے مگر ادائے حق کا واجب ہونا صبی کے مال سے اور یہ ولی پر لازم ہوتا ہے۔ پھر نہیں ہے مخفی کہ حکم کا متعلق ہونا اس کے مال کے ساتھ یا اسکے ذمہ کے ساتھ یہ نہیں داخل ہوتا حکم کی تعریف میں اگر چہ ذکر کیا جائے العباد کو مکلفین کی جگہ افعال کے ساتھ تعلق کے منتفی ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ صحت اور فساد احکام شرعیہ میں سے نہیں ہیں اس لئے کہ ہونا ماتی بہ، کا موافق اس کے جس کے ساتھ شریعت وارد ہوئی یا مخالف ہونا اس کے لئے ایسا امر ہے جس کو پہچانا جاتا ہے عقل کے ساتھ جیسے کسی شخص کا نمازی ہونا یا تارک صلوٰۃ ہونا اور بیع کے جواز کا معنیٰ اس کا صحیح ہونا ہے اور اس (صبی) کی صلوٰۃ کے مندوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ولی کو حکم دیا گیا اس بات کا کہ وہ ابھارے صبی کو صلوٰۃ پر اور حکم دے صبی کو صلوٰۃ کے ساتھ بوجہ آپ ﷺ کے فرمانے کے مروہم بالصلوٰۃ وہم ابناء سبع۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ بیشک تعریف نہیں شامل ہوتی اس حکم کو جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے خطاب کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور جواب دیا کہ بایں طور کہ قیاس مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت اور نہیں ہے مخفی تجھ پر کہ بیشک سوال وارد ہوتا ہے اس حکم پر بھی جو ثابت ہے اجماع سے اور سنتِ نبوی ﷺ سے جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کاشف ہے خطاب اللہ کے لئے اور معرف ہے اور یہی معنیٰ ان دونوں کا ادلہ للا حکام ہونے کا ہے۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ بیشک یہ تعریف نہیں ہے شامل ہونے والی ان احکام کو جو متعلق ہوتے ہیں افعال قلب کے ساتھ جیسے وجوب ایمان یعنی وجوب تصدیق اور وجوب اعتبار یعنی وجوب قیاس اس لئے کہ ظاہر افعال سے افعال جوارح ہیں اور پانچواں اعتراض بیشک جب اعتبار کیا ہے حکم کی تعریف میں المتعلق بفعل المکلّف کی قید کا تو خاص ہو گیا وہ (حکم) عملیات کے ساتھ اور نکل جائیں گے نظریات بناء کرتے ہوئے فعل کے اختصاص پر جوارح کے ساتھ پس ہو جائے گا عملیہ کا ذکر فقہ کی تعریف میں مکرر اور بے کار۔ اور جواب دیا ان دونوں کا بایں طور کہ مراد فعل سے وہ (افعال) ہیں جو عام ہیں فعل قلب اور فعل جوارح کو اور بالعمل سے وہ مراد ہیں جو مختص کئے گئے ہیں جوارح کے ساتھ پس نہیں نکلے گا وجوب ایمان اور وجوب اعتبار کی مثل حکم کی تعریف سے اور نہیں ہوگا العملیہ کا ذکر مکرر بوجہ فائدہ دینے اس کے اس چیز کو نکالنے کے ساتھ جو فعل جوارح کے ساتھ متعلق نہیں فقہ کی تعریف سے۔ اور جائز ہے کہنے والے کے لئے کہ وہ کہے جب محمول کیا جائے حکم کی تعریف کو فقہ کی تعریف میں حکم اصطلاحی پر پس عملیہ کا ذکر مکرر ہوگا قطعی طور پر اس لئے کہ وجوب ایمان کی مثل خارج ہو جاتی ہے الشرعیہ کی قید سے جیسا کہ گذر چکا اور اجماع کی حجت ہونے کی مثل نہیں داخل ہوتی حکم اصطلاحی میں بوجہ نکل جانے اس کے بالاقتضاء او التخییر کی قید کے ساتھ اور نہیں کہا جا سکتا کہ سنت قیاس اور اجماع کے حجت ہونے کا معنی عمل کا واجب ہونا ہے اپنے مقتضیٰ کے ساتھ پس داخل ہو جائے گا اقتضاء ضمنی میں اس وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ نہیں خارج ہوگا اس وقت العملیہ کی قید سے اور لازم آئے گا یہ کہ ہو اس کا علم فقہ سے اس کے ساتھ، اور ممکن ہے یہ کہ کہا جائے کہ مقید کرنا العملیہ

کے ساتھ فائدہ دیتا ہے جواز اجماع اور وجوب قیاس کی مثل کے نکالنے کا اور وہ حکم شرعی ہے۔

کیا بچے کے متعلق کوئی حکم نہیں ہے؟

تشریح: ولا یتأتی ہذا السوال علی مذہب من عرف الحکم:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ ماتن پر چند اعتراضات کرر ہے ہیں۔

اعتراض (۱):۔ پہلا اعتراض کیا کہ جن لوگوں نے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ......الخ کے ساتھ کی ہے ان کے نزدیک بچے کے متعلق کوئی حکم ہے ہی نہیں سوائے ایک کے کہ بچے کے متعلق صرف ایک حکم ہے لیکن وہ بھی اس بچے کے واسطے سے ولی کی طرف لوٹ جاتا ہے اور وہ حکم ہے ادائے حق کا وجوب یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی کا وجوب کہ یہ حق ہے تو بچے کے مال میں لیکن اس کے واسطے سے یہ اسکے ولی کی طرف لوٹ جاتا ہے تو اعتراض یہ ہوا کہ جب بچے کے متعلق کوئی حکم ہے ہی نہیں اور اگر ہے تو وہ بھی ولی کی طرف لوٹ جاتا ہے تو ماتن کا یہ کہنا درست ہی نہیں کہ بچے کے احکام اس تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ تو معرف میں داخل ہی نہیں تو ان کا استخراج کیسے لازم آئے گا۔

جواب:۔ ماتن کی جانب سے جواب یہ ہے کہ پہلے تو ہم آپ کی یہ بات تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ایک حکم کے علاوہ بچے کے متعلق کوئی حکم ہے ہی نہیں کیونکہ بچے کے متعلق کئی احکام ہیں مثلاً اسکے اسلام لانے کا صحیح ہونا اسکی نماز کا مستحب ہونا وغیرہ اور اگر آپ کی بات کو مان لیا جائے تو پھر بھی ہمارا اعتراض باقی رہتا ہے کیونکہ آپ نے کہا کہ بچے کے متعلق صرف ایک حکم ہوتا ہے یعنی وجوب اداء حق اور وہ بھی ولی کی طرف لوٹتا ہے اور یہ بات ہم نے پہلے بیان کر دی کہ بچے کا حکم بعینہ ولی کی طرف نہیں لوٹتا بلکہ وہ دوسرا حکم ہوتا ہے کیونکہ اداء حق کا وجوب عن مال الصبی یہ فرع ہے نفس وجوب حق فی المال الصبی کی یعنی جب تک صبی کے ذمہ مال واجب نہیں ہوگا تو ادا کا وجوب کیسے ثابت ہوگا؟ تو معلوم ہوا کہ اولاً صبی پر نفس وجوب ہوگا پھر نیابۃً ولی کے ذمہ اس کی ادائیگی ہوگی۔ لہذا آپ کے ارشاد کے مطابق بھی بچے کے متعلق ایک حکم ہے تو یہ حکم تو تعریف سے خارج ہو ہی گیا لہذا تعریف تو جامع نہ رہی اس لئے ہمارا اعتراض باقی ہے۔

ثم لا تخفی:۔ یہاں سے دوسرا اعتراض ہے۔

اعتراض (۲):۔ ماتن نے کہا کہ اشاعرہ کو چاہیے تھا کہ تعریف میں بافعال المکلفین کی بجائے بافعال العباد کی قید لگاتے تاکہ تعریف جامع ہو جاتی یہ درست نہیں ہے کیونکہ تعریف اس قید سے بھی جامع نہیں ہوتی وہ اس طرح کہ اس صورت میں

تعریف کا مطلب ہوگا کہ حکم وہ خطاب اللہ ہے جو بندوں کے افعال سے متعلق ہو تو اس سے وہ احکام نکل جائیں گے جن کا تعلق مال کے ساتھ ہے افعال سے نہیں ہے تو یہ حکم تعریف سے خارج ہو گیا لہذا پتہ چلا کہ اگر العباد کی قید لگائیں پھر بھی تعریف جامع نہیں ہوگی۔

جواب:۔ تعلق حق بمال الصبی او بذمتہ کو فعل صبی تسلیم نہ کرنا ظلم ہے اور سینہ زوری ہے کیونکہ تعلق حق بمال الصبی کا مطلب یہی ہے کہ شریعت کی طرف سے حکم ہے اپنے مال میں سے اتنی مقدار مال ادا کرو جس کا حاصل وجوب ادا ہے تو یہ تعلق حق بمال صبی فعل صبی سے متعلق ہوا البتہ مکلفین کی قید اسکی تعریف میں داخل ہونے سے مانع ہے تو اس لئے تعریف میں المکلفین کی بجائے العباد ہونا چاہیے۔

صحت اسلام اور جواز بیع حکم شرعی ہیں

وبان الصحۃ والفساد:۔ سے تیسرا اعتراض ہے۔

اعتراض (۳):۔ ماتن نے بچے کے اسلام کی صحت اور اسکی بیع کے جواز کو حکم شرعی بنایا ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حکم شرعی نہیں ہیں بلکہ حکم عقلی ہیں کیونکہ صحت کا معنیٰ ہے ماُتی بہ (جو کام کیا جائے) کا اس چیز کے موافق ہونا جس کے ساتھ شریعت وارد ہوئی ہے یعنی کسی کام کا شریعت کے موافق ہونا صحت ہے اور مخالف ہونا فساد ہے اور یہ ایک عقلی چیز ہے یعنی عقل اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ یہ بات شریعت کے موافق ہے یا نہیں مثلاً کسی کی نماز کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ یہ شریعت کے موافق ہے یا نہیں یہ عقل سے پتہ چلے گا اس پر خطاب وارد نہیں ہوگا تو پتہ چلا کہ صحت اور فساد حکم عقلی ہیں نہ کہ حکم شرعی لہذا ماتن کا ان کو حکم شرعی میں داخل کرنا درست نہ ہوا اسی طرح بیع کا جواز بھی حکم عقلی ہے کیونکہ جواز صحت کے معنیٰ میں ہے اور صحت حکم عقلی ہے تو ماتن کا اس کو حکم شرعی میں داخل کرنا بھی درست نہ ہوا؟

جواب:۔ ماتن کی جانب سے جواب یہ ہے کہ شارحؒ نے جو صحت وفساد کی تعریف کی ہے وہ تعریف ہی شارحؒ کی بات کو غلط کر رہی ہے کیونکہ شارحؒ نے تعریف یہ کی کہ کسی کام کا شریعت کے موافق ہونا صحت ہے اور مخالف ہونا فساد ہے اور شریعت کے موافق ہونے کا حکم اگرچہ عقل لگاتی ہے لیکن عقل یہ حکم اس وقت لگائے گی جب پہلے شریعت کا علم ہوگا تو گویا صحت وفساد شریعت پر ہی موقوف ہوئے جب صحت وفساد شریعت پر موقوف ہیں تو یہ حکم شرعی ہوئے نہ کہ عقلی لہذا ماتن کا ان کو حکم شرعی کہنا درست ہے اور یہی جواب جواز بیع میں ہے کہ جواز صحت کے معنیٰ میں ہے اور صحت حکم شرعی ہے۔

وکون صلٰوتہ مندوبۃ:۔ یہاں سے چوتھااعتراض ہے۔

اعتراض (۴):۔ ماتن نے یہ کہا کہ بچے کی نماز کا مندوب ہونا ولی کی طرف نہیں لوٹتا حالانکہ یہ بھی ولی کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ بچے کی نماز کے مندوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ والدین یعنی اولیاء اپنے بچوں کو نماز کی ترغیب دیں جب کہ وہ سات سال کے ہوں جیسا کہ حدیث میں بھی آتا ہے تو اس سے پتہ چلا کہ بچے کی نماز کا مندوب ہونا بھی ولی کی طرف لوٹتا ہے۔

جواب:۔ یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے کہ بچے کے احکام بعینہ ولی کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ بچے کے متعلق اور حکم ہوتا ہے اور ولی کی طرف لوٹنے والا حکم اور ہوتا ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ نماز کے مندوب ہونے والا حکم بچے کے متعلق ہے اور ترغیب والا حکم (یعنی ترغیب دینے والا حکم) ولی کے متعلق ہے لہذا آپ کا یہ کہنا غلط ہوا کہ بچے کی نماز کے مندوب ہونے والا حکم ولی کے متعلق ہے۔

قیاس مثبتِ حکم نہیں بلکہ مظہر حکم ہے

الثالث ان التعریف:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے یہاں سے شارحؒ ماتن کی جانب سے اشاعرہ پر ہونے والے تیسرے اعتراض اور اسکے جواب کی وضاحت کر رہے ہیں۔

اعتراض (۳):۔ اشاعرہ نے جو فقہ کی تعریف کی ہے وہ جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے وہ احکام نکل جاتے ہیں جو قیاس سے ثابت ہیں کیونکہ تعریف میں حکم سے مراد خطاب اللہ......الخ لیا گیا ہے اور قیاس خطاب اللہ......الخ نہیں اس لئے قیاس سے ثابت ہونے والے احکام تعریف سے خارج ہو گئے لہذا تعریف جامع نہ رہی۔

واجاب بان القیاس:۔ یہاں سے جواب کی وضاحت ہے ہمیں یہ بات تسلیم ہی نہیں کہ قیاس سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہے کیونکہ قیاس حکم کے لئے مثبت نہیں ہوتا بلکہ مظہر ہوتا ہے یعنی قیاس کے ذریعہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا بلکہ قیاس کے ذریعہ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ فلاں حکم (مقیس) میں خطاب اللہ وارد ہوا ہے تو جب قیاس سے کوئی حکم ثابت ہی نہیں ہوتا تو آپ کا اعتراض بھی درست نہ ہوا لہذا ہماری تعریف جامع ہے۔

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع مثبت احکام ہیں

ولا یخفی علیک ان السوال:۔ یہ شرح کی عبارت کا آٹھواں حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے ماتن پر اعتراض کیا ہے اور پھر

خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ ماتن نے جواعتراض کیا ہے کہ تعریف سے وہ احکام خارج ہو جاتے ہیں جو قیاس سے ثابت ہیں یہ اعتراض تو ان احکام میں بھی وارد ہوتا ہے جو سنت اور اجماع سے ثابت ہیں کیونکہ سنت اور اجماع میں بھی خطاب اللہ نہیں ہیں لہذا ان سے ثابت ہونے والے احکام بھی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں لیکن ماتن نے یہ اعتراض صرف ان احکام میں وارد کیا ہے جو قیاس سے ثابت ہیں ان احکام میں وارد نہیں کیا جو سنت یا اجماع سے ثابت ہیں ایسا کیوں کیا؟

جواب:۔ ماتن نے ایسا اس لئے کیا کہ اس اعتراض کا جواب بھی وہی ہے جو ماتن نے قیاس کے بارے میں دیا ہے کہ جس طرح قیاس کتاب اللہ کیلئے مظہر اور کاشف ہوتا ہے یعنی اس سے احکام ثابت نہیں ہوتے بلکہ صرف ظاہر ہوتے ہیں اسی طرح سنت اور اجماع بھی کتاب اللہ کیلئے مظہر اور کاشف ہوتے ہیں یعنی ان سے احکام ظاہر ہوتے ہیں ثابت نہیں ہوتے۔ اصل میں احکام کتاب اللہ ہی سے ثابت ہوتے ہیں۔

تردید:۔ شارحؒ کا ماتن پر یہ اعتراض کرنا اور پھر جواب دینا درست نہیں ہے کیونکہ شارحؒ نے جواب میں یہ کہا کہ سنت اور اجماع احکام کے لئے مظہر اور کاشف ہیں اور مثبت نہیں ہیں اور یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اگر سنت اور اجماع کتاب اللہ کے لئے کاشف ہوں (یعنی ان سے صرف یہ وضاحت ہو کہ فلاں حکم میں خطاب اللہ وارد ہے) تو یہ دو حال سے خالی نہیں کہ اس خطاب اللہ کے لئے کاشف ہیں جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی جو اصل ہے اور یا اس خطاب اللہ کے لئے کاشف ہیں جو الفاظ کی صورت میں موجود ہیں یعنی کلام لفظی اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں اول اس لئے باطل ہے کہ کلام نفسی کیلئے جس طرح سنت واجماع کاشف ومبیّن ہیں اسی طرح قرآن (یعنی جس کا ہم تلفظ کرتے ہیں) بھی کلام ازلی کیلئے کاشف ہے تو پھر سنت واجماع کی تخصیص کا کیا معنی؟

اور ثانی اس لئے باطل ہے کہ کئی احکام ایسے ہیں جو اس کلام لفظی میں نہیں لیکن سنت یا اجماع سے ثابت ہیں تو ان احکام میں سنت یا اجماع مثبت ہوئے نہ کہ کاشف وموضح۔ لہذا یہ احتمال بھی باطل ہوا جب دونوں احتمال باطل ہوئے تو شارحؒ کا یہ اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا کہ جواب دینے کی ضرورت پڑے۔ کیونکہ قرآن کی طرح سنت اور اجماع بھی کلام ازلی کیلئے کاشف وموضح ہیں اس لئے جس طرح قرآن خطاب میں داخل ہے یہ بھی خطاب میں داخل ہونگے بخلاف قیاس کے کہ وہ قرآن وحدیث میں پائی جانے والی علت کیلئے کاشف ہوتا ہے کلام ازلی کیلئے کاشف ومبیّن نہیں ہوتا۔

لفظ افعال عام ہے فعل قلب وجوارح کو

الرابع انہ غیر شامل:۔ یہ شرح کی عبارت کا حصہ نہم ہے شارحؒ نے چوتھے اعتراض کی وضاحت کی ہے۔

وضاحت اعتراض (۴):۔ اشاعرہ کی تعریف جامع نہیں کیونکہ یہ ان احکام کو جامع نہیں جن کا تعلق دل کے ساتھ ہے مثلاً وجوب ایمان اور وجوب قیاس وغیرہ اور وہ اس طرح کہ تعریف میں حکم کا لفظ ہے جس کی تعریف میں بافعال المکلفین کی قید ہے اور فعل کا صدور اعضاء وجوارح سے ہوتا ہے دل سے نہیں ہوتا اور وجوب ایمان اور وجوب قیاس کا تعلق دل سے ہے اعضاء سے نہیں ہے لہذا یہ تعریف سے خارج ہو گئے اور تعریف جامع نہ رہی۔

الخامس انہ لما اخذ فی تعریف:۔ یہ شرح کی عبارت کا دسواں حصہ ہے یہاں سے پانچویں اعتراض کی وضاحت ہے۔

اعتراض (۵):۔ اشاعرہ نے جو فقہ کی تعریف کی ہے اس میں العملیہ کی قید مکرر ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں جو افعال کی قید ہے اس سے مراد افعال جوارح ہیں اور عمل بھی فعل جوارح کو کہتے ہیں لہذا افعال کی قید میں العملیات داخل ہو گئے اور نظریات خارج ہو گئے تو جب عملیہ کی قید لفظ حکم میں ہی ماخوذ ہے تو دوبارہ اس کا ذکر کرنا محض تکرار ہے۔

واجاب عنہما بان المراد:۔ یہ شرح کی عبارت کا گیارہواں حصہ ہے یہاں سے ان دونوں کے جواب کی وضاحت ہے۔

جواب:۔ حکم کی تعریف میں جو افعال کی قید ہے اس سے فعل جوارح اور فعل قلب دونوں مراد ہیں اور عمل صرف فعل جوارح کو کہتے ہیں لہذا دونوں اعتراضوں کا جواب ہو گیا کہ افعال میں چونکہ فعل جوارح اور فعل قلب دونوں داخل ہیں تو وجوب ایمان اور وجوب قیاس تعریف سے خارج نہ ہوئے اور عمل چونکہ صرف فعل جوارح کو کہتے ہیں اور اس سے فعل قلب کو نکالنا مقصود ہے اس لئے اس میں تکرار نہ ہوا فلا اعتراض۔

العملیۃ کی قید میں تکرار نہیں

ولقائل ان یقول اذا حمل:۔ یہ شرح کی عبارت کا بارہواں حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے ماتن پر ہونے والے اعتراض کو نقل کر کے اس کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

اعتراض:۔ اشاعرہ نے جو تعریف کی ہے اس میں العملیہ کی قید میں تکرار ہے کیونکہ اس قید سے وجوب ایمان اور اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کا جو خطاب ہے ان کو خارج کرنا مقصود ہے حالانکہ وجوب ایمان الشرعیہ کی قید سے خارج ہو جاتا

ہے اور اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کا خطاب تعریف میں داخل ہی نہیں ، وجوب ایمان ، الشرعیہ کی قید سے اس طرح خارج ہوا کہ ماقبل میں یہ بات گذر گئی ہے کہ فقہ کی تعریف میں اگر حکم سے مراد خطاب اللہ......الخ ہوتو شرعیہ سے مراد ماتیوقف علی الشرع ہوگا تو جب الشرعیہ سے مراد ماتیوقف علی الشرع ہے تو اس سے وجوب ایمان خارج ہو گیا کیونکہ وجوب ایمان شریعت پر موقوف نہیں اور ،کون الاجماع حجۃ ،،اور کون القیاس حجۃ والا خطاب اس لئے تعریف میں داخل نہیں کہ یہ حکم کی قید سے خارج ہوجاتا ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں بالاقتضاء،،اوالتخییر ،،کی قید ہے اور کون الاجماع حجۃ اور کون القیاس حجۃ میں نہ اقتضاء ہے اور نہ تخییر ،،تو یہ حکم کی تعریف میں داخل نہ ہوئے اور جب یہ حکم میں داخل نہیں تو فقہ کی تعریف میں بھی داخل نہ ہوئے تو جب وجوب ایمان الشرعیہ کی قید سے خارج ہو گیا اور اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کا خطاب تعریف میں داخل ہی نہیں تو العملیہ کی قید سے کوئی فائدہ نہ رہا بلکہ اس کے ذکر میں محض تکرار ہوا۔

لا یقال معنی کون السنۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے یہاں سے شارحؒ بعض حضرات کا جواب نقل کر کے اس کو رد فرما رہے ہیں۔

جواب:۔ العملیہ کی قید میں تکرار نہیں ہے کیونکہ اس سے کون الاجماع حجۃ وغیرہ خطابات کو خارج کیا گیا ہے باقی رہی آپ کی یہ بات کہ یہ خطاب تو حکم کی تعریف ہی سے خارج ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ کون الاجماع حجۃ اور کون القیاس حجۃ وغیرہ کا مطلب ان کے مقتضیٰ پر عمل کرنے کا واجب ہونا ہے اور جب اس سے مراد عمل کا وجوب ہے تو یہ بالاقتضاء کی قید میں داخل ہوجائے گا اس سے خارج نہ ہوگا کیونکہ اقتضاء کے اندر وجوب پایا جاتا ہے تو جب یہ خطابات بالاقتضاء کی قید میں داخل ہیں تو حکم کی تعریف میں بھی داخل ہوئے اور چونکہ ان کا علم فقہ نہیں ہے اس لئے العملیہ کی قید میں تکرار نہ ہوا۔

تردید:۔ شارحؒ اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں کیونکہ جب کون الاجماع حجۃ وغیرہ سے ان کے مقتضیٰ پر عمل کے وجوب کو مراد لیا تو یہ ایسا خطاب بن گیا جس کا تعلق عمل کے ساتھ ہے اور اس وقت یہ العملیہ کی قید سے خارج نہیں ہو گا کیونکہ العملیہ سے مراد وہ خطابات ہیں جن کا تعلق عمل کے ساتھ ہو لہذا یہ خطاب العملیہ کی قید سے خارج نہ ہوئے اور جب یہ العملیہ کی قید سے خارج نہ ہوئے تو اس قید میں تکرار بھی باقی رہا اور یہ خطاب فقہ کی تعریف میں بھی داخل رہا حالانکہ ان خطابات کا علم علم فقہ نہیں ہے۔

ویمکن ان یقال ان التقیید:۔ یہاں سے شارحؒ اعتراض کا اپنی طرف سے جواب دے رہے ہیں۔

جواب:۔ کون الاجماع حجۃ والقیاس حجۃ سے مراد جواز الاجماع اور وجوب قیاس ہے اس صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ جواز الاجماع حکم کی تعریف میں او التخییر کی قید کے تحت داخل ہو گیا اور وجوب القیاس حکم کی تعریف میں بالاقتضاء کی قید کے تحت داخل ہو گیا اتنی بات سے یہ ثابت ہوا کہ یہ خطاب حکم کی تعریف سے خارج نہیں ہیں اور پھر چونکہ ان خطابات کا علم فقہ نہیں ہے اس لئے ان کو خارج کرنے کے لئے العملیہ کی قید لگائی کیونکہ ان خطابات کا تعلق عمل کے ساتھ نہیں ہے لہذا یہ بھی ثابت ہو گیا کہ العملیہ کی قید میں تکرار نہیں ہے۔

توضیح

وَالشَّـرعِيَّةُ مَا لَا تُدرَكُ لَولَا خِطَابُ الشَّارِعِ سَوَاءٌ كَانَ الخِطَابُ وَارِدًا فِـي عَيـنِ هَـذَا الـحُـكـمِ أَو وَارِدًا فِـي صُـورَةٍ يَحتَاجُ إِلَيهَا هَذَا الحُكمُ كَالمَسَائِلِ القِيَـاسِيَّةِ فَتَـكُـونُ أَحـكَـامُهَا شَرعِيَّةً إِذ لَولَا خِطَابُ الشَّارِعِ فِي المَقِيسِ عَلَيهِ لَا يُدرَكُ الحُكمُ فِي المَقِيسِ فَيَـدخُلُ فِي حَدِّ الفِقهِ حُسنُ كُلِّ فِعلٍ وَقُبحُهُ عِندَ نُفَاةِ كَونِهِمَا عَقلِيَّينِ اعلَم أَنَّ عِندَنَا وَعِندَ جُمهُورِ المُعتَزِلَةِ حُسنَ بَعضِ الأَفعَالِ وَقُبحَهَا يُدرَكَانِ عَقلًا وَبَعضُهَا لَا بَل يَتَوَقَّفُ عَلَى خِطَابِ الشَّارِعِ فَالأَوَّلُ لَا يَكُونُ مِـنَ الـفِقهِ بَل هُوَ عِلمُ الأَخلَاقِ وَالثَّانِي هُوَ الفِقهُ وَحَدُّ الفِقهِ يَكُونُ صَحِيحًا جَامِعًا مَانِعًا عَلَى هَذَا المَذهَبِ .

وَأَمَّا عِندَ الأَشعَرِيِّ وَأَتبَاعِهِ فَحُسنُ كُلِّ فِعلٍ وَقُبحُهُ شَرعِيٌّ فَيَكُونَانِ مِنَ الفِقهِ مَـعَ أَنَّ حُسـنَ التَّـوَاضُـعِ وَالـجُـودِ وَنَحوِهِمَا وَقُبحَ أَضدَادِهِمَا لَا يُعَدَّانِ مِنَ الفِقهِ الـمُـصـطَـلَحِ عِندَ أَحَدٍ فَيَدخُلُ فِي حَدِّ الفِقهِ المُصطَلَحِ مَا لَيسَ مِنهُ فَلَا يَكُونُ هَذَا تَعرِيفًا صَحِيحًا لِلفِقهِ المُصطَلَحِ عَلَى مَذهَبِ الأَشعَرِيِّ . وَلَا يُزَادُ عَلَيهِ أَي عَلَى حَـدِّ الـفِـقهِ المُصطَلَحِ الَّتِـي لَا يُـعـلَـمُ كَـونُهَا مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً لِإِخرَاجِ مِثلِ الصَّلَاةِ وَالـصَّـومِ فَإِنَّهُمَا مِنهُ وَلَيسَ المُرَادُ بِالأَحكَامِ بَعضَهَا وَإِن قَلَّ اعلَم أَنَّ

هٰـذَا الـقَيـدَ ذُكِـرَ فِـي المَحصُولِ لِيُخرِجَ مِثلَ الصَّلاةِ وَالصَّومِ وَأَمثَالِهِمَا إِذ لَو لَم يُـخـرِج لَـكَـانَ الشَّخصُ العَالِمُ بِوُجُوبِهِمَا فَقِيهًا وَلَيسَ كَذٰلِكَ فَأَقُولُ هٰذَا القَيدُ ضَائِعٌ

لِأَنَّـا لا نُسَـلِّـمُ أَنَّـهُ لَـو لَـم يُخرِج لَكَانَ الشَّخصُ العَالِمُ بِوُجُوبِهِمَا فَقِيهًا ؛ لِأَنَّ الـمُرَادَ بِالأَحكَامِ لَيسَ بَعضَهَا وَإِن قَلَّ فَإِنَّ الشَّخصَ العَالِمَ بِمِائَةِ مَسأَلَةٍ مِن أَدِلَّتِهَا سَـوَاءٌ يَعلَمُ كَونَهَا مِن الدِّينِ ضَرُورَةً أَو لا يَعلَمُ كَالمَسَائِلِ الغَرِيبَةِ الَّتِي فِي كِتَابِ الـرَّهـنِ وَنَـحوِهِ لَا يُسَـمَّى فَقِيهًا فَالعِلمُ بِوُجُوبِ الصَّلاةِ وَالصَّومِ مِن الفِقهِ مَعَ أَنَّ العَالِمَ بِذٰلِكَ وَحدَهُ لا يُسَمَّى فَقِيهًا كَالعِلمِ بِمِائَةِ مَسأَلَةٍ غَرِيبَةٍ فَإِنَّهُ مِن الفِقهِ لَكِنَّ الـعَـالِـمَ بِهَا وَحدَهَا لَيسَ بِفَقِيهٍ فَلا مَعنَى لِإِخرَاجِهِمَا مِنهُ بِذٰلِكَ العُذرِ الفَاسِدِ ثُمَّ اعلَم أَنَّهُ لا يُرَادُ بِالأَحكَامِ الكُلُّ ؛ لِأَنَّ الحَوَادِثَ لا تَكَادُ تَتَنَاهَى وَلا ضَابِطَ يَجمَعُ أَحـكَـامَهَـا وَلا يُـرَادُ كُـلُّ وَاحِـدٍ لِوُجُودِ لا أَدرِي وَلا بَعضَ لَهُ نِسبَةٌ مُعَيَّنَةٌ بِالكُلِّ كَـالـنِّـصفِ أَو الأَكـثَرِ لِـلجَهلِ بِهِ وَلا التَّهَيُّؤُ لِلكُلِّ إِذ التَّهَيُّؤُ البَعِيدُ قَد يُوجَدُ لِغَيرِ الـفَـقِيـهِ وَالقَرِيبُ مَجهُولٌ غَيرُ مُنضَبِطٍ وَلا يُرَادُ أَنَّهُ يَكُونُ بِحَيثُ يُعلَمُ بِالاجتِهَادِ حُـكـمُ كُلِّ وَاحِدٍ ؛ لِأَنَّ العُلَمَاءَ المُجتَهِدِينَ لَم يَتَيَسَّر لَهُم عِلمُ بَعضِ الأَحكَامِ مُدَّةَ حَيَـاتِهِـم كَـأَبِـي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى لَم يَدرِ الدَّهرَ وَلِلخَطَأِ فِي الاجتِهَادِ وَلِأَنَّ حُكمَ بَعضِ الحَوَادِثِ رُبَّمَا يَكُونُ مِمَّا لَيسَ لِلاجتِهَادِ فِيهِ مَسَاغٌ وَأَيضًا لا يَلِيقُ فِي الحُدُودِ أَن يُذكَرَ العِلمُ وَيُرَادَ بِهِ تَهَيُّؤٌ مَخصُوصٌ إِذ لا دَلالَةَ لِلَّفظِ عَلَيهِ أَصلًا

ترجمہ:۔ (اور شریعت وہ ہے کہ جس کا نہ ادراک کیا جا سکے اگر نہ ہو شارع کا خطاب) برابر ہے خطاب وارد ہو عین اس حکم میں یا وارد ہو ایسی صورت میں کہ محتاج ہو اس صورت کی طرف یہ حکم جیسے مسائل قیاسیہ پس ہونگے ان کے احکام شرعیہ اس لئے کہ اگر نہ ہو شارع کا خطاب مقیس علیہ میں تو نہیں ادراک کیا جائے گا حکم کا مقیس میں (پس داخل ہو جائے گا فقہ کی تعریف

میں ہر چیز کا حسن اوراس کا قبح ان دونوں کے عقلی ہونے کی نفی کرنے والوں کے ہاں)۔جان لے تو کہ بیشک ہمارے نزدیک اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کے حسن اور بعض افعال کے قبح کا ادراک ہو جاتا ہے عقلاً اور بعض کا ادراک نہیں ہوتا بلکہ وہ موقوف ہوتے ہیں شارع کے خطاب پر پس اول نہیں ہے فقہ سے بلکہ وہ علم الاخلاق ہے اور ثانی وہ فقہ ہے اور فقہ کی تعریف ہوجائے گی صحیح اور جامع مانع اس مذہب پر۔اور بہرحال اشاعرہ اوراس کے متبعین کے نزدیک ہر فعل کا حسن اوراس کا قبیح ہونا شرعی ہے پس ہو جائیں گے یہ دونوں فقہ سے باوجود اس کے کہ تواضع اور جود کا حسن اوران دونوں کی اضداد کا قبیح ہونا نہیں شمار کیا جاتا فقہ اصطلاحی سے کسی ایک کے نزدیک پس داخل ہو جائے گی فقہ اصطلاحی کے اندر ایسی چیز جو نہیں ہے اس تعریف سے پس نہیں ہوگی یہ تعریف صحیح فقہ اصطلاحی کے لئے اشاعرہ کے مذہب پر (اورنہیں زیادتی کی جائے گی) اس پر یعنی فقہ کی اصطلاحی کی تعریف پر (اَلَّتِی لا یعلم کونھا مِن الدین ضرورۃً کی قید کی بوجہ نکالنے مثل نماز اورروزے کے پس تحقیق یہ دونوں اسی تعریف سے ہیں اورنہیں ہے مراد احکام سے بعض احکام اگر چہ قلیل ہوں)۔جان لے تو کہ بیشک یہ قید ذکر کی گئی ہے محصول میں تا کہ نکال دے صلوٰۃ وصوم کو اوران دونوں کے ہم مثل کو اس لئے کہ اگر نہ خارج نہ کرے تو پھر البتہ ہو جائے گا وہ شخص جو جاننے والا ہے ان دونوں کے وجوب کو فقیہ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔پس میں کہتا ہوں یہ قید ضائع ہے اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر ان کو نہ نکالا جائے تو ان کے وجوب کو جاننے والا شخص فقیہ ہو جائے اس لئے کہ احکام سے مراد بعض احکام نہیں ہیں اگر چہ وہ قلیل ہی کیوں نہ ہوں۔پس تحقیق وہ شخص جو جاننے والا ہوا ایک سو مسائل کو ان کے ادلہ کے ساتھ برابر ہے کہ وہ ان کو جانتا ہو دین سے بداہۃً یا نہ جانتا ہو مثل مسائل غریبہ کے کتاب الرہن سے اوراس کی مثل سے نہیں نام رکھا جاتا اس کا فقیہ پس علم وجوب صلوٰۃ اور وجوب صوم فقہ سے ہے باوجود اس کے صرف اس (وجوب) کے جاننے والے کا نام فقیہ نہیں رکھا جاتا جس طرح کہ جاننا سو مسائل غریبہ کا پس بیشک وہ فقہ سے ہے لیکن صرف اس کو جاننے والا فقیہ نہیں ہے ۔پس نہیں ہے کوئی معنیٰ ان دونوں کے نکالنے کا اس سے بوجہ اس عذر فاسد کے۔پھر جان لے کہ بیشک نہیں مراد لیا جاسکتا احکام کے ساتھ کل احکام کو اس لئے کہ حوادثات نہیں ہے قریب کہ متناہی ہوں اور نہیں ہے کوئی ضابطہ جمع کرنے والا اس کے احکام کو اور نہیں مراد لیا جاسکتا ہر ایک کو لاادری کے ثبوت کی وجہ سے اور نہ بعض احکام ایسے کہ ہو ان کے لئے نسبت معینہ کل سے جیسے نصف یا اکثر بوجہ مجہول ہونے ان کے اور نہ ہی تہیؤ مراد لے سکتے ہیں کل کے لئے اس لئے اس لئے تہیؤ کبھی بعید پائی جاتی ہے غیر فقیہ کے لئے بھی اور قریب مجہول ہے منضبط نہ ہونے کی وجہ سے اور نہیں مراد لیا جاسکتا کہ بیشک وہ ہو اس حیثیت سے کہ جانا جائے اجتہاد کے ساتھ ہر ایک کا حکم اس لئے کہ علماء مجتہدین کو نہیں حاصل ہوا بعض مسائل کا علم ان کی مکمل زندگی میں جیسے امام ابوحنیفہؒ نہیں جان سکے دہر کو اور بوجہ خطاء کے پائے جانے کے اجتہاد میں اوراس لئے کہ بعض حوادث کا حکم بسا اوقات ایسا ہوتا

ہے نہیں ہوتی اجتہاد کی کوئی گنجائش اس میں، اور اسی طرح نہیں ہے مناسب حدود میں یہ کہ ذکر کیا جائے علم اور مراد اس سے تہیو مخصوص ہو اس لئے کہ نہیں ہے کوئی دلالت (لفظ کی) اس پر بالکل۔

الشریعہ کی قید کا معنی اور اس کی تفصیل

تشریح والشریعۃ مالا یدرک:۔ ماقبل میں فقہ کی تعریف تھی ہوالعلم بالاحکام الشریعۃ الخ اب تک تعریف فقہ کی قید اول کی تفصیل تھی اب تعریف کی دوسری قید الشریعۃ کی تفصیل کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر شارع کی طرف سے خطاب نہ ہو تو حکم کا ادراک بھی نہ ہو سکے یعنی حکم شریعت پر موقوف ہو شریعت کی طرف سے خطاب وارد ہو تو ادراک ہو سکے۔

سوال:۔ اگر حکم شرعی اس کا نام ہے کہ شارع کی طرف سے خطاب پر ادراک ہو سکے پھر حکم شرعی کی تعریف جامع نہیں کیونکہ اس سے احکام قیاسیہ خارج ہونگے کہ ان میں خطاب وارد نہیں ہے ۔

جواب:۔ یہ دیا کہ حکم شرعی میں شارع کا خطاب عام ہے بعینہ حکم میں یہ خطاب وارد ہو جیسے اقیموا الصلوٰۃ یا ایسی صورت میں خطاب وارد ہو کہ جن کی طرف احکام محتاج ہیں اب اگر چہ مسائل قیاسیہ میں بعینہ خطاب وارد نہیں ہوا البتہ مقیس علیہ میں وارد ہے جن کی طرف مسائل قیاسیہ محتاج ہیں۔

ہر چیز کا حسن وقبح عقل سے معلوم نہیں ہوتا

فید خل فی حد الفقہ:۔ اس عبارت میں ماتن نے اشاعرہ پر اعتراض کیا ہے اعتراض سے قبل تمہیدی مقدمہ۔

مقدمہ:۔ وہ یہ ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے کہ اشیاء کا حسن وقبح عقلی ہے یا شرعی ہے احناف اور معتزلہ کے نزدیک بعض اشیاء کا حسن شریعت سے ثابت ہے اور بعض کا حسن وقبح عقل سے ثابت ہے مثلاً رمضان کے روزے کا حسن ہونا ایسے ہی رمضان کے روزے پر ثواب کا مرتب ہونا اور عید کے دن روزہ پر ثواب کا نہ ہونا اور اس کا قبیح ہونا شریعت پر موقوف ہیں ان کے حسن وقبح میں عقل کو دخل نہیں اور بعض چیزوں کا حسن وقبح عقل سے معلوم ہوتا ہے مثلاً جود وسخا کا حسن اور بخل کا قبح عقل سے معلوم ہوتا ہے اور اشاعرہ کہتے ہیں تمام اشیاء کا حسن وقبح شریعت پر موقوف ہے یعنی تمام اشیاء کا حسین وقبیح ہونا شرعی ہے اس تمہید کے بعد اب اعتراض سمجھیں:

اعتراض:۔ فقہ کی تعریف ہوالعلم بالاحکام الخ یہ اشاعرہ سے منقول ہے یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے البتہ ہمارے

نزدیک یہ تعریف درست ہے کیونکہ ہمارے نزدیک بعض اشیاء کا حسن وقبح عقل سے معلوم ہوتا ہے لہذا الشریعہ کی قید سے وہ بعض چیزیں نکل جائیں گی جن کا حسن وقبح عقل سے معلوم ہوتا ہے جیسے سخاوت کا حسین ہونا اور بخل کا قبیح ہونا کیونکہ یہ علم تصوف اور اخلاق باطنہ سے ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک وجدانیات وغیرہ فقہ میں داخل ہوں گے تو لازم آئے گا کہ اشاعرہ کے نزدیک علم اخلاق فقہ میں داخل ہوں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

امام رازیؒ کا رد

ولا یزاد علیہ:۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے امام رازیؒ پر اعتراض کیا ہے امام رازی نے محصول فی علم الاصول کتاب میں فقہ کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ کیا ہے فقہ کی تعریف ہو العلم بالاحکام الشریعۃ العملیہ من ادلتہا التفصیلیہ اس تعریف پر جمہور اشاعرہ نے اکتفاء کیا امام رازیؒ نے التی لا یعلم کونہا من الدین ضرورۃ کی قید کا اضافہ کیا ہے یعنی جن کا دین سے ہونا بداہۃً معلوم نہ ہو ایسے احکام جو دین سے بداہۃً معلوم ہوتے ہیں جیسے نماز وغیرہ ان احکام کے جاننے کا نام فقہ نہیں بلکہ ایسے احکام جاننے کا نام فقہ ہے جن کا دین سے ہونا بداہۃً معلوم نہ ہو یہ قید اس لئے لگائی کہ اگر بدیہی احکام کے جاننے کا نام فقہ ہو تو لازم آئے گا کہ ہر آدمی فقیہ ہو کیونکہ نماز اور روزہ کے وجوب کو تو عام آدمی بھی جانتا ہے تو عام آدمی کا فقیہ بننا لازم آئے گا مصنفؒ نے رد کیا ہے کہ احکام سے مراد اکثر احکام ہیں بعض احکام نہیں لہذا اس قید کی ضرورت نہیں لہذا اگر ایک آدمی سو مسائل جان لیتا ہے خواہ بدیہہ ہوں یا غیر بدیہہ ہوں مثلاً کتاب الرہن ان کے مسائل کو جاننے والا فقیہ نہیں ہے آپ کو جو خوف لاحق ہے کہ اگر یہ قید نہ لگائیں تو بدیہی احکام کو جاننے والا فقیہ بن جائے گا یہ درست نہیں۔

اشاعرہ کا رد

ثم العلم:۔ سے مصنفؒ نے اشاعرہ پر اعتراض کیا ہے اشاعرہ نے تعریف کی ہے ہو العلم بالاحکام الشریعۃ الخ اس پر اعتراض کیا ہے کہ فقہ احکام شریعہ کے جاننے کا نام ہے احکام سے مراد کیا ہے احکام سے مراد مجموعہ ہے یعنی بعثت النبی ﷺ سے لے کر قیامت تک مجموعہ احکام مراد ہے یا کل واحد یعنی مجتہد کے زمانہ تک جتنے احکام آچکے ہیں یا بعض احکام کے جاننے کا نام فقہ ہے اگر کل مجموع من حیث المجموع مراد لیں تو لازم آئے گا کوئی بھی فقیہ نہ ہو کیونکہ احکام غیر متناہی ہیں کہیں جا کر رکتے نہیں نئے نئے حادثات پیش آتے رہتے ہیں اور کوئی ایسا ضابطہ بھی نہیں جو مجموعہ احکام کو جمع کرے یہ کسی مجتہد کی طاقت میں نہیں کہ وہ ان حوادثات غیر متناہیہ کے غیر متناھی احکام کا علم حاصل کر سکے۔ اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور اگر کل واحد یعنی جتنے

احکام رونما ہو چکے ان کے جاننے کا نام فقہ ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ بڑے بڑے فقہاء سے سوال کیا گیا مگر جواب نہ دے سکے جیسے امام مالکؒ سے چالیس سوال کئے گئے چھتیس کا جواب نہ دے سکے اور اگر بعض احکام جاننے کا نام فقہ ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ یا تو بعض متعین احکام کے جاننے کا نام فقہ ہوگا مثلاً نصف یا ثلث وغیرہ تو یہ بعض مجہول ہیں جیسے کل مجہول ہیں اور اگر بعض غیر متعین مراد لیتے ہیں تو ہر آدمی فقیہ ہوگا کیونکہ کچھ نہ کچھ مسائل ہر ایک جانتا ہے اور آپ کہیں کہ تمام احکام کی استعداد مراد ہے تو ہم کہتے ہیں کہ استعداد قریب مراد ہے یا استعداد بعید مراد ہے اگر ثانی ہے تو یہ استعداد عامی آدمی کو حاصل ہے کیونکہ عامی بھی دس سال بعد فقیہ بن سکتا ہے اور اگر استعداد قریب مراد ہو تو یہ مجہول ہے کہ کتنی مقدار سے استعداد پیدا ہوگی۔

علامہ ابن حاجبؒ کارد

ولا یراد:۔ سے مصنفؒ نے ابن حاجب پر رد کیا ہے علامہ ابن حاجب نے جواب دیا کہ علم بالا حکام سے مراد استعداد ہے کہ تمام احکام کے جاننے کی استعداد ہو اور استعداد قریب مراد ہے اور استعداد قریب کہتے ہیں کہ جب کسی کے اندر ایسی کیفیت اور ملکہ پیدا ہو جائے کہ ہر سوال کا جواب دے سکے تو جس کو یہ استعداد حاصل ہوگی وہ فقیہ ہوگا اور یہ استعداد مجہول نہیں مطلب یہ ہے کہ اتنی صلاحیت ہو کہ ہر سوال کا جواب دے سکے مصنفؒ نے چار طریق سے اس جواب کو رد کیا ہے (۱) کہ اگر استعداد سے مراد یہ ہے کہ جب سوال کریں تو جواب دے سکے تو لازم آئے گا کہ کوئی فقیہ نہ ہو اس لئے امام اعظمؒ پوری زندگی دہر کا معنیٰ نہ سمجھ سکے اور امام مالکؒ سے چھتیس سوالوں کا جواب نہ بن آیا (۲) کبھی مجتہد سے غلطی ہو جاتی ہے تو جس سے خطاء واقع ہو اس میں استعداد نہیں تو لازم آئے گا کہ فقیہ نہ ہو حالانکہ فقیہ ہے (۳) کبھی ایسے مسائل پیش آتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہوتی تو مجتہد جواب نہ دے سکے گا تو لازم آئے گا کہ فقیہ نہیں ہے (۴) آپ نے علم بول کر تھئیو اور استعداد مراد لی ہے حالانکہ لفظ علم بول کر استعداد مراد نہیں لیا جاتا کیونکہ اسکی کوئی مثال نہیں اس لئے کہ دونوں کے معنیٰ میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

تلویح

قَوْلُهُ (وَالشَّرْعِيَّةُ مَا لَا يُدْرَكُ لَوْلَا خِطَابُ الشَّارِعِ) بِنَفْسِ الْحُكْمِ أَوْ بِأَصْلِهِ الْمَقِيسِ هُوَ عَلَيْهِ فَيَخْرُجُ عَنْهَامِثْلُ وُجُوبِ الْإِيمَانِ وَيَدْخُلُ مِثْلُ كَوْنِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الْقِيَاسِ حُجَّةً عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ حُكْمًا ، وَإِنَّمَا لَمْ يُفَسِّرْ الشَّرْعِيَّةَ

بِمَا وَرَدَ بِهِ خِطَابُ الشَّرْعِ ؛ لِأَنَّ التَّقْدِيرَ أَنَّ الْحُكْمَ مُفَسَّرٌ بِخِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى آخِرِهِ وَحِينَئِذٍ يَكُونُ تَقْيِيدُهُ بِالشَّرْعِ تَكْرَارًا وَ عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ مَا وَرَدَ بِهِ خِطَابُ الشَّرْعِ فِي قُوَّةِ مَا لَا يُدْرَكُ لَوْلَا خِطَابُ الشَّرْعِ ، إِذْ لَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِي دَرْكِ الْأَحْكَامِ فَلَوْ كَانَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى آخِرِهِ تَعْرِيفًا لِلْحُكْمِ عَلَى مَا زَعَمَ الْمُصَنِّفُ لَا لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لَكَانَ ذِكْرُ الشَّرْعِيِّ تَكْرَارًا أَلْبَتَّةَ بِأَيِّ تَفْسِيرٍ فُسِّرَ .

قَوْلُهُ (فَيَدْخُلُ) يُرِيدُ أَنَّ تَعْرِيفَ الْفِقْهِ عَلَى رَأْيِ الْأَشَاعِرَةِ شَامِلٌ لِلْعِلْمِ عَنْ دَلِيلٍ بِحُسْنِ الْجُودِ وَالتَّوَاضُعِ أَيْ وُجُوبِهِمَا أَوْ نَدْبِهِمَا وَقُبْحِ الْبُخْلِ وَالتَّكَبُّرِ أَيْ حُرمتِهِمَا أَوْ كَرَاهَتِهِمَا وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ ؛ لِأَنَّهَا أَحْكَامٌ لَا تُدْرَكُ لَوْلَا خِطَابُ الشَّرْعِ عَلَى رَأْيِهِمْ بِنَاءً عَلَى اَنْ لَّامَدْخَلَ لِلْعَقْلِ فِيْ دَرْكِ الْاَحْكَامِ مَعَ أَنَّ الْعِلْمَ بِهَا مِنْ عِلْمِ الْأَخْلَاقِ لَا مِنْ عِلْمِ الْفِقْهِ وَأَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ عَمَلِيَّةً بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ ، وَهُوَ مَمْنُوعٌ . كَيْفَ وَالْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ أَخْلَاقٌ مَلَكَاتٌ نَفْسَانِيَّةٌ جَعَلَ الْمُصَنِّفُ الْعِلْمَ بِحُسْنِهَا وَقُبْحِهَا مِنْ عِلْمِ الْأَخْلَاقِ وَقَدْ صَرَّحَ فِيمَا سَبَقَ بِأَنَّهُ يُزَادُ عَمَلًا عَلَى مَعْرِفَةِ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا لِيَخْرُجَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَبِأَنَّ مَعْرِفَةَ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْوِجْدَانِيَّاتِ أَيْ الْأَخْلَاقِ الْبَاطِنِيَّةِ وَالْمَلَكَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ ، وَمِنْ الْعَمَلِيَّاتِ عِلْمُ الْفِقْهِ فَكَأَنَّهُ نَسِيَ مَا ذَكَرَهُ ثَمَّه أَوْ ذَهَلَ عَنْ قَيْدِ الْعَمَلِيَّةِ هٰهُنَا .

ترجمہ:۔ اس کا قول والشرعیہ الخ یعنی شرعیہ وہ ہے کہ نہ ادراک کیا جائے اگر نہ ہو شارع کا خطاب پھر شارع کا خطاب یا نفس حکم میں ہوگا یا ایسی اصل پر ہوگا کہ جس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس کیا جائے پس نکل جائیں گے اس سے وجوب ایمان کی مثل اور داخل ہو جائے گا اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کی مثل اس تقدیر پر کہ وہ حکم ہو اور سوائے اس کے نہیں تفسیر کی الشرعیہ کی ماورد بہ خطاب الشارع کیساتھ اسلئے فرض یہ ہے کہ حکم کی تفسیر کی گئی ہے خطاب اللہ......الخ کے ساتھ اور اس وقت ہوگا اسکو مقید

کرنا الشرعی کے ساتھ تکرار۔اور اشاعرہ کے نزدیک ماورد بہ خطاب الشارع یہ مالا یدرک لولا خطاب الشارع کی قوت میں ہے اس لئے کہ نہیں ہے کوئی راستہ عقل کے لئے احکام کے پالینے میں ان اشاعرہ کے نزدیک پس اگر ہو خطاب اللہ......الخ تعریف حکم کی جیسا کہ مصنفؒ نے گمان کیا نہ کیا نہ کہ حکم شرعی کی تو البتہ ہو جائے گا الشرعی کا ذکر کرنا تکرار۔یقیناً جونسی تفسیر کے ساتھ بھی تفسیر کی جائے۔

قولہ فیدخل: ارادہ کیا ہے کہ بیشک فقہ کی تعریف اشاعرہ کی رائے پر شامل ہے علم کو جودوسخا تواضع کے حسن کی دلیل کیساتھ یعنی ان دونوں کے وجوب یا ندب کے ساتھ اور بخل اور تکبر کے قبیح ہونے کے ساتھ یعنی ان دونوں کا حرام ہونا یا مکروہ ہونا اور وہ مشابہ ہے ان کے اس لئے وہ ایسے احکام ہیں کہ نہیں ادراک کیا جاتا ان کا اگر شارع کا خطاب نہ ہوان اشاعرہ کی رائے پر بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ نہیں ہے کوئی دخل عقل کے لئے احکام کے درک کرنے میں باوجود اس کے کہ بیشک علم ان کا علم اخلاق میں سے ہے نہ کہ علم فقہ میں سے اور میں کہتا ہوں کہ سوائے اس کے کہ نہیں لازم آتا یہ اگر ہو یہ احکام عملیہ کے معنیٰ مذکور کے ساتھ اور وہ ممنوع ہے کیسے اور وہ امور جن کو ذکر کیا گیا ہے اخلاق ہیں اور ملکات نفسانیہ ہیں۔بنایا مصنفؒ نے علم بحسنہا وقبحہا کو علم اخلاق میں سے اور تحقیق تصریح کی تھی ماقبل میں بایں صورت کہ زیادہ کیا جائے عملاً کی قید کو معرفۃ النفس مالہا وما علیہا پر تاکہ خارج ہو علم اخلاق اور بایں طور کہ معرفۃ النفس مالہا وما علیہا وجدانیات سے ہے یعنی اخلاق باطنہ سے ہے اور ملکات نفسانیہ علم اخلاق ہیں اور عملیات سے فقہ ہے پس گویا کہ بھول گیا وہ جو ذکر کیا تھا وہاں یا غافل ہو گیا العملیہ کی قید سے یہاں۔

تشریح: قولہ والشریعۃ:۔ یہ عبارتِ شرح کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ توضیح متن ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ کی تعریف مذکور میں الشریعہ کا معنیٰ ہے مالا یدرک لولا خطاب الشارع اگر شارع کی طرف سے خطاب نہ ہو تو حکم کا ادراک نہ ہو یعنی حکم شرعی وہ ہے جو موقوف علی الشرع ہو پھر یہ خطاب عام ہے نفس حکم میں ہو یا ایسی اصل میں وارد ہو جس کی طرف یہ حکم محتاج ہے اس عموم کی ضرورت اس لئے پیش آئی تاکہ احکام قیاسیہ حکم شرعی میں داخل ہو جائیں کیونکہ احکام قیاسیہ میں براہ راست خطاب نہیں پایا جاتا پھر شارحؒ نے کہا الشریعہ کی قید سے وجوب ایمان خارج ہے کیونکہ خود شرعیۃ اس پر موقوف ہے البتہ قیاس اور اجماع کا حجت ہونا بشرطیکہ حکم ہوں تو یہ شریعت میں داخل ہوں گے باقی رہا ان کا حکم ہونا نہ ہونا اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

وانما لم یفسر:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ اس عبارت میں سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ ماتن نے الشریعہ کی تعریف مالا یدرک لولا خطاب الشارع یعنی ماتوقف علی الشرع سے کی ہے ماورد بہ خطاب الشریعہ سے تعریف کیوں نہیں کی؟

جواب:۔ دیا کہ ماورد بہ خطاب الشرع سے تعریف اس لئے نہیں کی کہ اس کا معنیٰ ہے جو ماخوذ من الشرع ہو اور ماتن کے نزدیک فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد حکم اصطلاحی ہے (خطاب اللہ......الخ) اس کا معنی بھی ماخوذ من الشریعہ ہے اب اگر الشریعہ کا معنیٰ ماخوذ من الشرع کریں تو تکرار لازم آئے گا تو تکرار سے بچنے کے لئے ماتیوقف علی الشریعۃ سے تعریف کر دی اب تکرار لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں وجوب ایمان خارج ہوگا یہ شریعت پر موقوف نہیں ہے۔

شارحؒ کا ماتن پر اعتراض

وعند الاشاعرہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ماتن پر اعتراض کرنا ہے کہ یہ تعریف فقہ اشاعرہ سے منقول ہے اور آپ خود بنا چکے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک ہر چیز کا حسن وقبح شریعت پر موقوف ہے عقل کو دخل نہیں ہے حسن وقبح میں جب ہر چیز کا حسن وقبح شریعت پر موقوف ہے تو اشاعرہ کے نزدیک شریعت کا معنیٰ ماتیوقف علی الشریعۃ سے کریں یا ماورد بہ خطاب الشریعۃ سے کریں دونوں کا مفہوم ایک ہے اب بقول مصنفؒ کے اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد خطاب اللہ......الخ ہو تو آگے الشریعہ کا جو معنیٰ کریں بہرصورت تکرار ہوگا کیونکہ ماورد بہ خطاب الشریعہ یہ ان کے نزدیک ماتیوقف علی الشریعۃ کے معنیٰ میں۔ ہے لہذا الشریعہ کا معنیٰ اگر ماورد بہ خطاب الشرع سے کریں تو تکرار لازم آئے گا تو مصنفؒ کا یہ کہنا کہ الشریعہ کا معنیٰ اگر ماورد بہ خطاب الشرع سے کریں تو تکرار لازم آئے گا اور اگر ماتیوقف علی الشرع سے کریں تو پھر تکرار لازم نہیں آئے گا یہ درست نہیں ہے۔

جواب:۔ تکرار تب لازم آئے گا جب یہ قید کسی فائدہ پر مشتمل نہ ہو ہم کہتے ہیں کہ یہ تصریح بما علم التزاما کے قبیل سے ہے علامہ تفتازانی پر حیرت ہے جب مصنفؒ نے امام رازیؒ پر اعتراض کیا تھا کہ فقہ کی تعریف میں استدلال کی قید مکرر ہے تو شارحؒ نے جواب دیا تھا کہ یہ تصریح بما علم ضمنا کے قبیل سے ہے تو یہاں بھی یہ کہا جا سکتا ہے۔ باقی اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ ماتن نے تو وہاں تصریح بما علم التزاما کا اعتبار نہیں کیا تو یہاں اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہیے تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن اس کا اعتبار کرتے ہیں لیکن وہاں استدلال کی قید تصریح بما علم التزاما کے قبیل میں سے نہیں ہے اس کی تفصیل گزر چکی ہے

اشاعرہ کرام کی یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں

قولہ فیدخل:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس عبارت میں متن کی وضاحت ہے ماتن نے اعتراض کیا تھا اسکی تفصیل کرنا مقصود ہے کہ فقہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ فقہ کی تعریف اخلاق باطنہ بخل وغیرہ پر صادق آئے گی

حالانکہ یہ علم فقہ نہیں اور یہ ایسے صادق آئے گی کہ اشاعرہ کے نزدیک ہر شئی کا حسن وقبح شریعت پر موقوف ہے لہذا اخلاق باطنہ کا حسن وقبح بھی شریعت پر موقوف ہوگا تو یہ بھی احکام شرعی میں داخل ہونگے۔

اقول:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض اس سے ماتن پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض:۔ اخلاق باطنہ مثلاً زہد، تکبر وغیرہ اگر چہ حکم شرعی میں داخل ہونگے لیکن العملیہ کی قید سے فقہ سے خارج ہو جائینگے کیونکہ ان کا تعلق دل سے ہے عمل سے نہیں اس پر قرینہ یہ ہے کہ مالہا و ماعلیہا میں کہا تھا کہ اگر اخلاق باطنہ کو فقہ سے خارج کرنا ہو تو عملاً کی قید لگائیں گے تو اس تعریف میں جو احناف نے کی ہے اخلاق باطنہ عملاً کی قید سے نکل جاتے ہیں ہماری تعریف سے کیوں نہیں نکلتے ایسے لگتا ہے کہ ماتن کو وہ بات بھول گئی ہے یا عملیہ کی قید نہیں دیکھی۔

جواب:۔ دیا کہ ماتن نے جو کہا جود و زہد کا حسن، بخل و تکبر کا قبح یہ حکم شرعی میں داخل ہیں تو اس سے مراد نفس جود و زہد نہیں لیا بلکہ ان کے آثار مراد لئے ہیں یعنی بخل کا اثر یہ ہے کہ صدقات واجبہ نہیں دے گا یہ عمل ہے سخاوت کا اثر یہ ہے کہ نفلی صدقات دے گا تکبر کا اثر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت نہیں کرے گا عاجزی کا اثر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان کی بھی اطاعت کرے گا جن کی اطاعت کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اب جب اخلاق باطنہ سے مراد ان کے آثار ہیں تو عملاً کی قید سے خارج نہیں ہونگے تو تعریف فقہ دخول غیر سے مانع نہ ہوگی۔

قَوْلُهُ (وَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ) الْمُصْطَلَحُ بَيْنَ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّ الْعِلْمَ بِالْأَحْكَامِ إِنَّمَا يُسَمَّى فِقْهًا إِذَا كَانَ حُصُولُهُ بِطَرِيقِ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ حَتَّى أَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا اشْتَهَرَ كَوْنُهُ مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ بِحَيْثُ يَعْلَمُهُ الْمُتَدَيِّنُ وَغَيْرُهُ لَا يُعَدُّ مِنَ الْفِقْهِ اصْطِلَاحًا وَلِهَذَا يَذْكُرُونَ قَيْدَ الِاكْتِسَابِ وَالِاسْتِدْلَالِ فَالْإِمَامُ قَيَّدَ فِي الْمَحْصُولِ الْأَحْكَامَ بِالَّتِي لَا يُعْلَمُ كَوْنُهَا مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ، وَقَالَ هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْعِلْمِ بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَا يُسَمَّى فِقْهًا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ فِي مُسَمَّى الْفِقْهِ وَلَا يُعَدُّ مِنْهُ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ فِي قَيْدِ الْعَمَلِيَّةِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يُحْتَرَزْ عَنْهُ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْعَالِمُ بِمُجَرَّدِ وُجُوبِهِمَا فَقِيهًا عَلَى مَا فَهِمَهُ الْمُصَنِّفُ فَاعْتَرَضَ بِمَنْعِ لُزُومِ ذَلِكَ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْفَقِيهَ مَنْ لَهُ الْفِقْهُ

وَالْفِقْهُ لَيْسَ عِلْمًا بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ ، وَإِنْ قَلَّ حَتَّى يَكُونَ الْعَالِمُ بِمَسْأَلَةٍ أَوْ مَسْأَلَتَيْنِ فَقِيهًا ، بَلِ الْعَالِمُ بِمِائَةِ مَسْأَلَةٍ غَرِيبَةٍ اسْتِدْلَالِيَّةٍ وَحْدَهَا لَا يُسَمَّى فَقِيهًا ، ثُمَّ إِذَا كَانَ اصْطِلَاحُهُمْ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ بِضَرُورِيَّاتِ الدِّينِ لَيْسَ مِنَ الْفِقْهِ فَلَا بُدَّ مِنْ إِخْرَاجِهَا عَنْ تَعْرِيفِهِمُ الْفِقْهَ فَلَا يَكُونُ الْقَيْدُ الْمُخْرِجُ لَهَا ضَائِعًا وَلَا الْقَوْلُ بِكَوْنِهَا مِنَ الْفِقْهِ صَحِيحًا عِنْدَهُمْ وَلَا الِاصْطِلَاحُ عَلَى ذٰلِكَ صَالِحًا لِلِاعْتِرَاضِ عَلَيْهِمْ .

ترجمہ:۔ شوافع کے درمیان مصطلح ہے کہ بیشک علم بالا حکام سوائے اس کے نام رکھا جاتا ہے اس کا فقہ کہ جب اس کا حاصل کرنا بطریق نظر اور بطریق استدلال ہو یہاں تک کہ بیشک علم بوجوب الصلوٰۃ اور لوجوب الصوم اور اس کی مثل جو مشہور ہو گیا ہے ہونا اس کے دین سے بداہۃً اس حیثیت سے کہ جانتے ہیں اس کو دیندار اور اس کے علاوہ بھی نہیں شمار کیا جاتا فقہ سے اصطلاحاً اس وجہ سے ذکر کرتے ہیں وہ اکتساب اور استدلال کی قید کو اور امام صاحب نے مقید کیا اسکو محصول میں التی لا یعلم کونہا من الدین بالضرورۃ کیساتھ اور کہا کہ وہ احتراز ہے علم بوجوب الصلوٰۃ سے اور بوجوب الصوم سے پس بیشک وہ نہیں نام رکھا جاتا فقہ اس معنیٰ میں کہ وہ داخل نہ ہو فقہ کے نام میں اور نہیں شمار کیا جائے گا اس سے جیسا کہ تصریح کی ہے امام نے العملیہ کی قید میں نہ کہ اس معنیٰ کے ساتھ کہ بیشک اگر نہ احتراز کرتا اس سے تو لازم آتا یہ کہ ہو عالم فقط ان دونوں کے وجوب کا فقیہ۔ اوپر اس کے جس کو مصنفؒ نے سمجھا پس اعتراض کیا اس کے لزوم کے منع کے ساتھ بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ بیشک فقیہ وہ شخص ہے کہ جس کو فقہ حاصل ہو اور فقہ نہیں ہے جاننا بعض احکام کا اگرچہ کم ہو یہاں تک کہ ہو جاننے والا ایک مسئلہ کو یا دو مسئلوں کو فقیہ بلکہ جاننے والا ۱۰۰ مسائل غریبہ استدلالیہ کو بھی علیحدہ طور پر نہیں نام رکھا جاتا فقیہ۔ پھر جب ہے ان کی اصطلاح اس بات پر کہ بیشک کہ ضروریات دین کا جاننا نہیں ہے فقہ سے پھر ضروری تھا نکالنا اس کو تعریف فقہ سے پس نہیں ہوگی وہ قید جو نکالنے والی ہے ضائع اور نہ ہوگا قول کرنا اس کے فقہ سے ہونے کے ساتھ ان کے نزدیک صحیح اور نہیں ہے اس پر ایسی اصطلاح قائم کرنا جو صلاحیت رکھنے والی ہو اعتراض کرنے کے لئے ان پر۔

تشریح: قولہ ولا یزاد علیہ:۔ اس قول میں شارحؒ نے ماتن پر اعتراض کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض احکام نظری اور استدلالی ہیں یعنی دلیل پر موقوف ہیں اور بعض احکام بدیہی ہیں کہ جن کے لئے استدلال ونظر وفکر کی ضرورت نہیں اب شوافعؒ نے اصطلاح قائم کی ہے کہ ہمارے نزدیک فقہ احکام نظریہ کا نام ہے اور احکام بدیہہ کے جاننے کا نام فقہ نہیں اور ہر گروہ کو اصطلاح قائم کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ ضابطہ ہے لا مشاحۃ فی الاصطلاح اب جب انہوں نے اصطلاح قائم کر لی

ہے تو فقہ کی تعریف میں ایسی قید لگانی چاہیے جس سے احکام بدیہیہ خارج ہو جائیں۔ اس لئے امام رازیؒ نے یہ قید ذکر کر دی التی لا یعلم کونہا من الدین ضرورۃ اور یہ قید فقہ سے احکام بدیہہ کو نکالنے کے لئے لگائی جس طرح بعض حضرات نے استدلال واکتساب کی قید لگائی تا کہ احکام بدیہہ خارج ہوں اور مصنف نے یہ سمجھ لیا کہ شاید امام رازیؒ نے اس خوف سے قید لگائی کہ نماز روزہ کو جاننے والا فقیہ نہ بن جائے پھر ماتن نے لمبی تقریر کر دی کہ فقہ بعض مسائل کے جاننے کا نام نہیں اگر چہ وہ تھوڑے ہی کیوں نہ ہوں تو ایک دو مسائل کا جاننے والا فقیہ نہیں کہلائے گا بلکہ سو مسائل غریبہ کا جاننے والا بھی فقیہ نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ قید لگانے کی ضرورت نہیں خلاصہ یہ کہ ماتن نے جو اعتراض کیا تھا یہ اعتراض درست نہیں بلکہ یہ ان کی اصطلاح ہے ان کے ہاں یہ قید ضروری ہے۔

جواب(۱):۔ شارحؒ یہ فرما رہے ہیں امام رازیؒ نے یہ قید احکام بدیہہ کو نکالنے کے لئے فقہ کی تعریف میں لگائی علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم کو نکالنے کے لئے نہیں لگائی یہ درست نہیں کیونکہ امام رازیؒ کی محصول میں اپنی عبارت ہے انما قولنا التی لا یعلم کونہا من الدین ضرورۃ احتراز من العلم بوجوب الصلوٰۃ والصوم ان کی عبارت دلالت کرتی ہے صوم وصلوٰۃ کے علم کو خارج کرنے کے لئے یہ قید لگائی ہے اگر قید نہ لگائیں تو صوم وصلوٰۃ کو جاننے والا فقیہ ہوگا۔

جواب(۲):۔ احکام بدیھیہ ہر علم میں ہوتے ہیں اگر احکام بدیھیہ خارج کریں تو علم کا بہت بڑا حصہ نکل جائے گا۔

جواب(۳):۔ اگر احکام بدیھیہ فقہ میں داخل نہ ہوں پھر فقہ میں ان احکام سے بحث نہیں ہونی چاہیئے حالانکہ یہ فقہ کے معظم مسائل میں سے ہیں۔

قَوْلُهُ (ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّهُ لا يُرَادُ بِالْأَحْكَامِ) اعْتِرَاضٌ عَلَى تَعْرِيفِ الْفِقْهِ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَحْكَامِ إِمَّا الْكُلُّ أَيْ الْمَجْمُوعُ ، وَإِمَّا كُلُّ وَاحِدٍ ، وَإِمَّا بَعْضٌ لَهُ نِسْبَةٌ مُعَيَّنَةٌ إِلَى الْكُلِّ كَالنِّصْفِ أَوْ الْأَكْثَرِ كَالثُّلُثَيْنِ مَثَلًا ، وَإِمَّا الْبَعْضُ مُطْلَقًا ، وَإِنْ قَلَّ وَالْأَقْسَامُ بِأَسْرِهَا بَاطِلَةٌ ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ الْحَوَادِثَ ، وَإِنْ كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً فِي نَفْسِهَا بِانْقِضَاءِ دَارِ التَّكْلِيفِ إِلَّا أَنَّهَا لِكَثْرَتِهَا وَعَدَمِ انْقِطَاعِهَا مَا دَامَتْ الدُّنْيَا غَيْرُ دَاخِلَةٍ تَحْتَ حَصْرِ الْحَاصِرِينَ وَضَبْطِ الْمُجْتَهِدِينَ ، وَهُوَ الْمَعْنِيُّ بِقَوْلِهِ لا تَكَادُ تَتَنَاهَى فَلا يُعْلَمُ أَحْكَامُهَا جُزْئِيًّا فَجُزْئِيًّا لِعَدَمِ إِحَاطَةِ الْبَشَرِ بِذَلِكَ وَلا كُلِّيًّا تَفْصِيلِيًّا ؛ لِأَنَّهُ لا

ضَابِطٌ يَجْمَعُهَا لِاخْتِلَافِ الْحَوَادِثِ اخْتِلَافًا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الضَّبْطِ فَلَا يَكُونُ أَحَدٌ فَقِيهًا .

وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ بَعْضَ مَنْ هُوَ فَقِيهٌ بِالْإِجْمَاعِ قَدْ لَا يَعْرِفُ بَعْضَ الْأَحْكَامِ كَمَالِكٍ سُئِلَ عَنْ أَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً فَقَالَ فِي سِتٍّ وَثَلَاثِينَ لَا أَدْرِي .

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَلِأَنَّ الْكُلَّ مَجْهُولُ الْكَمِّيَّةِ وَالْجَهْلُ بِكَمِّيَّةِ الْكُلِّ يَسْتَلْزِمُ الْجَهْلَ بِكَمِّيَّةِ الْكُسُورِ الْمُضَافَةِ إِلَيْهِ مِنَ النِّصْفِ وَغَيْرِهِ ضَرُورَةً وَبِهَذَا يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ أَكْثَرُ الْأَحْكَامِ ؛ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَمَّا فَوْقَ النِّصْفِ ، وَهُوَ أَيْضًا مَجْهُولٌ .

وَأَمَّا الرَّابِعُ فَلِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْعَالِمُ بِمَسْأَلَةٍ أَوْ مَسْأَلَتَيْنِ مِنَ الدَّلِيلِ فَقِيهًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ اصْطِلَاحًا ، وَهَذَا مَذْكُورٌ فِيمَا سَبَقَ فَلَمْ يُصَرِّحْ بِهِ هٰهُنَا ، بَلْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِلَفْظِ "ثُمَّ "أَيْ بَعْدَمَا لَا يُرَادُ الْبَعْضُ ، وَإِنْ قَلَّ لَا يُرَادُ الْكُلُّ إِلَى آخِرِهِ وَهٰهُنَا بَحْثٌ ، وَهُوَ أَنَّ مِنَ الْأَحْكَامِ مَا يَصِحُّ حَمْلُهُ عَلَى الْكُلِّ دُونَ كُلِّ وَاحِدٍ كَقَوْلِنَا كُلُّ الْقَوْمِ يَرْفَعُ هَذَا الْحَجَرَ لَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَمِنْهَا مَا هُوَ بِالْعَكْسِ كَقَوْلِنَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ يَكْفِيهِ هَذَا الطَّعَامُ لَا كُلُّ النَّاسِ وَمِنْهَا مَا لَا يَخْتَلِفُ كَقَوْلِنَا ضَرَبْتُ كُلَّ الْقَوْمِ أَوْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَمَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ ، إِذْ مَعْرِفَةُ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ مَعْرِفَةُ كُلِّ حُكْمٍ وَبِالْعَكْسِ ، وَأَنَّهُ الْتَزَمَ الْمُصَنِّفُ أَنَّ مَعْرِفَةَ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ أَعَمُّ مِنْ مَعْرِفَةِ كُلِّ وَاحِدٍ أَوِ الْبَعْضِ فَقَطْ فَعَدَمُ تَنَاهِي الْحَوَادِثِ لَا يُنَافِي ذَلِكَ وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ قَصَدَ بِالْكُلِّ مَجْمُوعَ الْأَحْكَامِ الْمَاضِيَةِ وَالْآتِيَةِ وَبِكُلِّ وَاحِدٍ مَا يَقَعُ وَيَدْخُلُ فِي الْوُجُودِ عَلَى التَّفْصِيلِ وَيَلْتَفِتُ إِلَيْهِ ذِهْنُ الْمُجْتَهِدِ حَيْثُ عَلَّلَ عَدَمَ إِرَادَةِ الْأَوَّلِ بِلَا تَنَاهِي الْحَوَادِثِ وَالثَّانِي بِثُبُوتِ لَا أَدْرِي

ترجمہ:۔ اعتراض ہے فقہ کی تعریف پر بایں طور پر کہ مراد احکام سے یا تو کل مجموعہ ہوں گے یا کل واحد مراد ہونگے یا

بعض مراد ہونگے جن کو نسبت معینہ حاصل ہو کل کی طرف مثل نصف یا اکثر یا ثلثین ہونے کے یا پھر بعض مطلقا مراد ہوں گے اگر چہ قلیل ہوں اور تمام اقسام باطل ہیں بہر حال اول اس لئے کہ حوادثات اگر چہ فی نفسہ متناہی ہیں دار التکلیف (دنیا) کے ختم ہونے کے ساتھ مگر بیشک وہ اپنے کثیر ہونے کی وجہ سے اور منقطع نہ ہونے کی وجہ سے جب تک دنیا ہے نہیں ہیں داخل ہونے والے حاصرین کے حصر کے تحت اور ضبط مجتہدین کے تحت اور یہی معنیٰ ہے اسکے قول لا تکاد تتناہی ،، کا پس نہیں معلوم ہو سکتے اس کے احکام جزئی جزئی یعنی ہر ایک حکم بوجہ بشر کے احاطہ نہ کر سکنے کے ان کے ساتھ اور نہ کلی طور پر تفصیل کے ساتھ اس لئے کہ کوئی ایسا ضابطہ نہیں ہے کہ جو ان تمام احکام کو جمع کر سکے بوجہ حوادث کے اختلاف شدید کے ایسا اختلاف جو نہیں داخل ہو سکتا کسی ضبط کے تحت پس نہیں ہو گا کوئی ایک فقیہ۔ اور بہر حال دوسری صورت اس لئے کہ بعض وہ شخص جو فقیہ (مجتہد) ہے اجماع کے ساتھ کبھی نہیں پہچان سکتا بعض احکام کو جیسے امام مالکؒ سے سوال کیا گیا چالیس مسئلوں کے بارہ میں پس فرمایا انہوں نے چھتیس کے بارہ میں لا ادری۔ اور بہر حال تیسرا اس لئے کہ کل مجهول الکمیۃ (مقدار) ہے اور کل کی مقدار کی جہالت مستلزم ہوتی ہے کسور کی مقدار کی جہالت کو جن کی اضافت کی گئی ہو اس کی طرف نصف سے اور اس کے علاوہ سے ضرورۃً اس سے ظاہر ہو جاتی ہے یہ بات کہ نہیں ہے صحیح یہ کہ مراد لیا جائے اکثر احکام کو اس لئے وہ عبارت ہوتے ہیں ان احکام سے جو نصف سے اوپر ہیں اور وہ بھی مجہول ہیں۔ اور بہر حال رابع اس لئے کہ وہ مستلزم ہوتا ہے اس بات کو کہ ایک مسئلہ یا دو مسئلوں کو دلیل سے جاننے والا بھی فقیہ بن جائے اور نہیں ہے اس طرح اصطلاحاً۔ اور یہ مذکور ہے ماقبل میں پس نہیں تصریح کی گئی اس کی یہاں بلکہ اشارہ کیا ہے اسکی طرف ثم کے لفظ کے ساتھ یعنی بعدا سکے کہ نہیں مراد لیا جا سکتا بعض کو اگر چہ قلیل ہو تو نہیں مراد لیا جا سکتا کل کو الخ۔ اور یہاں ایک بحث ہے وہ یہ ہے کہ بعض احکام وہ ہیں کہ صحیح ہے ان کا محمول کرنا کل پر کل واحد کے علاوہ جیسے ہمارا قول کل القوم یرفع ہذا الحجر لا کل واحد منہم اور بعض ان میں وہ ہیں جو اس کے برعکس ہیں جیسے ہمارا قول کل واحد من الناس یکفیہ ہذا الطعام لا کل الناس اور بعض ان میں سے وہ ہیں جو مختلف نہیں ہوتے جیسے ہمارا قول ضربت کل القوم او کل واحد منہم اور احکام کا پہچاننا اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ جمیع احکام کا پہچاننا ہر ہر حکم کا پہچاننا ہے اور عکس کے ساتھ اور تحقیق التزام کیا مصنف نے اس بات کا کہ جمیع احکام کا پہچاننا اعم ہے کل واحد کے پہچاننے سے یا بعض کے پہچاننے سے فقط پس حوادثات کا متناہی نہ ہونا نہیں ہے منافی اس کے اور ظاہر ہے یہ بات کہ ارادہ کیا گیا کل کے ساتھ مجموعہ احکام ماضیہ اور آتیہ کا اور کل واحد کے ساتھ ان کا جو واقع ہو چکے اور داخل ہو چکے وجود میں اور پہنچتا ہے اسکی طرف مجتہدین کا ذہن اس حیثیت سے کہ اول کے عدم ارادے کی علت بیان کی حوادثات کے غیر متناہی ہونے کے ساتھ اور ثانی کا ثبوت لا ادری کے ساتھ۔

متن کی وضاحت

تشریح: قولہ ثم اعلم:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ متن کی وضاحت ہے فقہ کی تعریف پر ماتن نے اعتراض کیا تھا اس کی وضاحت کرنا مقصود ہے

اعتراض سمجھنے سے قبل ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ کہ اگر جمع کا صیغہ ذکر کیا جائے اور اس کے سارے افراد کا مجموعہ مراد لیا جائے یا تفصیلا اس کی انواع میں سے ہر ہر نوع کے تمام افراد پر اس کا حکم لگایا جائے تو یہ کل مجموعی کہلاتا ہے اور اگر اس جمع کی جزئیات میں اس کی ہر ہر جزئی پر وقوع بعد وقوع کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو کل افرادی کہلاتا ہے۔ اب اعتراض سمجھیں۔

اعتراض یہ تھا کہ احکام سے مراد کیا ہے مجموعہ احکام مراد ہیں یعنی بعثت نبوی ﷺ سے لیکر قیامت تک ان تمام احکام کے جاننے کا نام فقہ ہے جو حاصل ہے کل مجموعی کا یا کل واحد کے جاننے کا نام فقہ ہے جو حاصل ہے کل افرادی کا یا بعض احکام کے جاننے کا نام فقہ ہے وہ بعض متعین ہوں کل کی طرف نسبت کرتے ہوئے یعنی کل کا نصف ہوں یا ثلث ہوں یا اکثر ہوں یا بعض غیر متعین ہوں یہ چاروں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے احکام کا مجموع من حیث المجموع ہونا اگر چہ ذات کے اعتبار سے متناہی ہیں دنیا کے ختم ہونے کی وجہ سے لیکن چونکہ حوادثات کثیر ہیں اس کثرت کی وجہ سے حکماً غیر متناہی ہیں اور اس کو معلوم کرنے کی دو صورتیں ہیں (۱) ہر ہر جزئی کا علم حاصل ہو (۲) مجموعہ احکام جو حکماً غیر متناہی ہیں ان کا اجمالی علم حاصل ہو کسی ضابطے کی وجہ سے تو پہلی صورت بشر کے احاطہ میں نہیں دوسری صورت بھی ممکن نہیں ضابطے کے نہ ہونے کی وجہ سے یعنی کوئی ایسا ضابطہ نہیں پایا جا سکتا جو تمام حوادث اور مسائل کو جامع ہو کیونکہ حوادثات مختلف واقع ہوتے ہیں۔

دوسرا احتمال یعنی کل افرادی بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ ایسے لوگ جو یقیناً فقیہ ہیں ان سے سوال کیا گیا مگر وہ جواب نہ دے سکے جیسے امام مالکؒ سے چالیس (مسائل) کے بارہ میں سوال ہوا تو چھتیس کے جواب میں کہا لا ادری

تیسرا احتمال یعنی بعض متعین منسوب الی الکل بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ کل مجہول ہے یہ مستلزم ہے اس کے کسور کے مجہول ہونے کو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اکثر احکام بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ جب کل احکام مجہول ہیں تو اس کا نصف بھی مجہول ہوگا تو اکثر بھی مجہول ہونگے کیونکہ اکثر ما فوق النصف کو کہتے ہیں۔

چوتھا احتمال یعنی بعض غیر متعین احکام بھی مراد نہیں لے سکتے ورنہ تو ایک دو یا تین مسائل دلیل سے جاننے والا فقیہ ہوگا اس پر سوال ہوا۔

سوال:۔ وہ یہ ہے کہ چار احتمال نہیں بلکہ پانچواں احتمال بھی ہے کہ بعض متعین احکام مراد ہوں لیکن ان کی نسبت کل کی طرف نہ ہو مثلاً دو ہزار یا چار ہزار مسائل ہوں یہ مراد لیا جا سکتا ہے لہذا چار میں حصر درست نہیں ہے یہ احتمال کیوں نہیں ذکر کیا

جواب:۔ کہ بعض متعین جن کی نسبت کل کی طرف نہ ہو یہ کل واحد میں داخل ہیں کیونکہ وہ بھی متعین ہوتے ہیں لہذا جب آپ ایک ہزار کی تعیین کرتے ہیں مثلاً فقیہ وہ ہے جو ایک ہزار مسائل مستنبط کر سکتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ کوئی فقیہ انہیں سے بعض کا جواب نہ دے سکے تو یہ کل واحد میں داخل ہے

سوال:۔ یہ ہے کہ نصف سے اکثر مجہول نہیں اس لئے کہ اگر کل مجہول ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ اکثر بھی مجہول ہوں ہو سکتا ہے کہ اکثر یقینی ہوں اور کل مجہول ہوں جس طرح گندم کا ڈھیر دو حصوں میں تقسیم کریں ایک حصہ بڑا ہے اور ایک حصہ چھوٹا ہے اب کل مجہول ہے لیکن اکثر یقینی ہے؟

جواب:۔ یہ ہے کہ مسائل کو گندم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا یہ مسائل ایسے ہیں کہ ان کو ضبط نہیں کیا جا سکتا نہ حواس ظاہرہ سے اور نہ حواس باطنہ سے اور گندم کو حواس ظاہرہ سے یعنی آنکھ سے ضبط کیا جا سکتا ہے۔ لھذا اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا۔

ماتن نے چوتھا احتمال اجمالا بیان کیا ہے

وہذا مذکور:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ چوتھا احتمال ماتن نے بیان نہیں کیا ماتن نے صرف تین احتمال بیان کئے تھے (۱) کل مجموعی (۲) کل واحد یعنی کل افرادی اور (۳) بعض متعین اور بعض غیر متعین کو ماتن نے ذکر نہیں کیا۔

جواب:۔ شارحؒ نے کہا کہ اعتراض کے اندر فی الجملہ ذکر کر دیا ہے کہ جب مصنفؒ نے فرمایا کہ احکام سے بعض مسائل مراد نہیں وان قل تو اس سے اس احتمال کی بھی نفی ہوگئی اس لئے دوبارہ اعتراض میں اسکی صراحت نہیں کی بلکہ لفظ ثم سے اشارہ کر دیا یعنی جس طرح بعض غیر متعین احکام مراد نہیں لے سکتے اسی طرح کل مجموعی یا کل واحد یا بعض متعین احکام بھی مراد نہیں لے سکتے۔

وہہنا بحث:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ماتن پر اعتراض کرنا ہے اس سے پہلے ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے بطور تمہید کے۔

مقدمہ:۔ کل مجموعی اورکل افرادی کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے بعض اوقات دونوں جمع ہونگے بعض اوقات کل مجموعی ہوگا کل افرادی نہیں ہوگا اور بعض اوقات کل افرادی ہوگا کل مجموعی نہیں ہوگا مثلاً کل القوم یرفع ہذا الحجر یعنی قوم کا مجموعہ افراد مل کر پتھر اٹھا سکتا ہے لیکن کل واحد نہیں اٹھا سکتا تو کل مجموعی ہے کل افرادی نہیں ہے اور کل واحد من الناس یکفیہ ہذا الطعام اس مثال میں کل انفرادی ہے کل مجموعی نہیں کیونکہ طعام سب کے مجموعہ کو کافی نہیں ہے اور کبھی دونوں جمع ہوجاتے ہیں جیسے ضربت کل القوم یہ مجموعہ پر بھی صادق ہے کل واحد پر بھی صادق ہے کہ مجموعہ افراد کی پٹائی علیحدہ علیحدہ کی پٹائی کو ستلزم ہے ورکل واحد کی پٹائی مجموعہ کی پٹائی کو ستلزم ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ یہ علم بالا حکام اسی کے قبیل سے ہے کہ یہاں کل مجموعی بھی اورکل افرادی بھی صادق آتا ہے یعنی تمام احکام کے مجموعہ کو پہچان لیں یا ہر ہر حکم کو پہچان لیں جب دونوں ایک ہی چیز ہیں تو ماتن کا کل مجموعی اورکل واحد کے درمیان تقابل کرنا اوران کی تقسیم کرنا اوراان کی دو قسمیں بنانا صحیح نہیں ہے۔

وان التزم:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض بعض حضرات کے جواب کوذکر کر کے اس پر رد کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض نے جواب دیا کہ تقابل صحیح ہے کیونکہ کل مجموعی عام ہے اورکل افرادی خاص ہے یعنی کل مجموعی جس سے تمام احکام مراد ہوں یا بعض یہ عام ہے اورکل واحد سے مراد ہر ہر حکم لیا ہے یہ خاص ہے یہ فرق ہے اس بناء پر تقابل صحیح ہے۔

ردشارح:۔ اس جواب کوشارحؒ نے رد کیا ہے کہ اگر کل مجموعی سے مراد عام ہے کہ کل احکام مراد لیں یا بعض تو ماتن نے جو دلیل دی ہے اس پر کہ کل مجموعی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ یہ احکام غیر متناہی ہیں تو یہ عدم تناہی اس وقت دلیل بن سکتی ہے جب سب احکام مراد ہوں اوراگر یہ عام ہو مجموعہ احکام کو اور بعض کو تو یہ دلیل ذکر کرنا درست نہیں ہے۔

والظاہرانہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔**غرض:۔** اس میں شارحؒ نے اپنی طرف سے جواب دیا ہے۔

جواب:۔ کل مجموعی سے مراد وہ احکام ہیں جو مجتہد کے زمانہ سے پہلے گذر چکے ہیں اور قیامت تک آنے والے ہیں یہ سب مراد ہیں اورکل واحد سے مراد وہ احکام ہیں جو مجتہد کے زمانہ تک گذر چکے قرینہ یہ ہے کہ کل مجموعی مراد نہ لینے پر دلیل عدم تناہی والی دی ہے یہ دلیل اس وقت بن سکتی ہے جب احکام ماضیہ اور آتیہ سب مراد ہوں اورکل واحد پر دلیل ثبوت لا ادری کے ساتھ دی ہے اور لا ادری اسی وقت ہوگا جب پہلے احکام موجود ہوں تو معلوم ہوا کہ کل واحد والا حکم احکام ماضیہ کے لئے ہے اور کل مجموعی کا حکم احکام ماضیہ اور آتیہ دونوں کے لئے ہے تو اب تقابل صحیح ہے۔

وَلَمَّا أَجَابَ ابْنُ الْحَاجِبِ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَحْكَامِ الْمَجْمُوعُ ، وَمَعْنَى الْعِلْمِ بِهَا التَّهَيُّؤُ لِذٰلِكَ رَدَّهُ الْمُصَنِّفُ بِأَنَّ التَّهَيُّؤَ الْبَعِيدَ حَاصِلٌ لِغَيْرِ الْفَقِيهِ ، وَالْقَرِيبُ غَيْرُ مَضْبُوطٍ ، إِذْ لَا يُعْرَفُ أَنَّ أَيَّ قَدْرٍ مِنَ الِاسْتِعْدَادِ يُقَالُ لَهُ التَّهَيُّؤُ الْقَرِيبُ وَلَمَّا فَسَّرَ التَّهَيُّؤَ بِكَوْنِ الشَّخْصِ بِحَيْثُ يَعْلَمُ بِالِاجْتِهَادِ حُكْمَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْحَوَادِثِ لِاسْتِجْمَاعِهِ الْمَآخِذَ وَالْأَسْبَابَ وَالشَّرَائِطَ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا مِنْ تَحْصِيلِهَا وَيَكْفِيهِ الرُّجُوعُ إِلَيْهَا فِي مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ رَدَّهُ الْمُصَنِّفُ بِأَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ يُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنْهَا بِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَمَ تَيَسُّرِ مَعْرِفَةِ بَعْضِ الْأَحْكَامِ لِبَعْضِ الْفُقَهَاءِ أَوِ الْخَطَأَ فِي الِاجْتِهَادِ يُنَافِي التَّهَيُّؤَ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ لِتَعَارُضِ الْأَدِلَّةِ أَوْ وُجُودِ الْمَوَانِعِ أَوْ مُعَارَضَةِ الْوَهْمِ الْعَقْلِيِّ أَوْ مُشَاكَلَةِ الْحَقِّ الْبَاطِلَ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ شَيْئًا مِنَ الْأَحْكَامِ الَّتِي لَمْ يَرِدْ بِهَا نَصٌّ وَلَا إِجْمَاعٌ يَكُونُ بِحَيْثُ لَا مَسَاغَ فِيهِ لِلِاجْتِهَادِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ حَدِيثُ مُعَاذٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ حَيْثُ اعْتَمَدَ الِاجْتِهَادَ بِرَأْيِهِ فِيمَا لَا يَجِدُ فِيهِ النَّصَّ وَلَمْ يَقُلِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحَلٌّ لِلِاجْتِهَادِ وَلَا نُسَلِّمُ أَنْ لَا دَلَالَةَ لِلَفْظِ الْعِلْمِ عَلَى التَّهَيُّؤِ الْمَخْصُوصِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى إِدْرَاكِ جُزْئِيَّاتِ الْأَحْكَامِ ، وَإِطْلَاقُ الْعِلْمِ عَلَيْهَا شَائِعٌ ذَائِعٌ فِي الْعُرْفِ كَقَوْلِهِمْ فِي تَعْرِيفِ الْعُلُومِ عِلْمُ كَذَا وَكَذَا فَإِنَّ الْمُحَقِّقِينَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ هٰذِهِ الْمَلَكَةُ وَيُقَالُ لَهَا أَيْضًا الصِّنَاعَةُ لَا نَفْسُ الْإِدْرَاكِ وَكَقَوْلِهِمْ وَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ كَوْنُهُمَا جِهَتَيِ الْإِدْرَاكِ .

ترجمہ:۔ اور جب جواب دیا ابن حاجب نے کہ مراد احکام سے مجموعہ احکام ہیں اور علم کا معنیٰ اس کے ساتھ تہیو ہے اس (علم) کے لئے۔ رد کیا ہے اس کو مصنفؒ نے بایں طور کہ تہیو بعیدی حاصل ہوتی ہے غیر فقیہ کو بھی اور قریبی غیر منضبط ہے اس لئے نہیں پہچانی جاتی یہ بات کہ کتنی مقدار ہے استعداد میں سے کہ کہا جائے اسکو تہیو قریبی۔ اور جب تفسیر کی اس (ابن حاجب) نے

تہیو کی کہ کسی شخص کا اس حیثیت کے ساتھ ہونا کہ جان لیتا ہے کل واحد کے حکم کو حوادث سے بوجہ اس کے جمع کرنے ماخذ کے اور اسباب کے اور ان شرائط کے کہ ممکن ہے ان شرائط کا حاصل کرنا اور کافی ہے رجوع کرنا اسکی طرف احکام کے پہچاننے میں رد کیا ہے اس کو مصنفؒ نے چار وجہ کے ساتھ ممکن ہے جواب دینا ان چار وجہوں کا بایں طور کہ نہیں ہم تسلیم کرتے سہولت کے نہ ہونے کو بعض فقہاء کے لئے بعض احکام کو پہچاننے میں یا خطاء ہونا اجتہاد میں یہ منافی ہے تہیو کے اس معنیٰ کے ساتھ جس کو ذکر کیا گیا ہے۔ بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ وہ ہوگا تعارض ادلہ کی وجہ سے یا مانع کے پائے جانے کی وجہ سے یا وہم کے معارضہ کرنے کی وجہ سے عقل کے ساتھ یا حق کی مشاکلت کی وجہ سے باطل کے ساتھ اور اس کی مثل۔ اور نہیں ہم تسلیم کرتے کہ بیشک کوئی چیز ہو ان احکام میں سے کہ نہ وارد ہو ان کے ساتھ کوئی نص اور نہ ہو اس پر اجماع اس حیثیت سے کہ نہ ہو اس میں گنجائش اجتہاد کی دلالت کرتی ہے اس بات پر حدیث معاذؓ اس حیثیت سے کہ اعتماد کیا تھا انہوں نے اجتہاد کرنے پر اپنی رائے کے ساتھ ان احکام میں جن میں نہیں پائیں گے نص کو اور نہیں فرمایا تھا نبی اکرم ﷺ نے (ان کے جواب میں) کہ پس اگر نہ ہو۔ محل اجتہاد کے لئے اور نہیں ہم تسلیم کرتے کہ نہیں ہے کوئی دلالت لفظ علم کے لئے تہیو مخصوص پر پس بیشک اس کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ ایسا ملکہ ہے کہ قادر ہوتا ہے اس کے ساتھ احکام کی جزئیات کے ادراک پر اور علم کا اطلاق کرنا اس پر شائع ذائع ہے عرف میں مثل ان کے قول کے علوم کی تعریف میں علم کذا و کذا پس بیشک محققین اس پر ہیں کہ مراد اس سے یہی ملکہ ہے اور کہا جاتا ہے اس کو صناعۃ بھی نہ کہ نفس ادراک اور مثل ان کے قول کے وجہ شبہ علم کے درمیان اور حیوٰۃ کے درمیان ان دونوں کا جہت ادراک ہونا۔

تشریح:۔ اس سے پہلے متن میں علامہ ابن حاجب نے جواب دیا تھا کہ معرفۃ احکام سے مراد جمیع احکام ہیں اور علم سے مراد تہیو اور استعداد ہے معنیٰ ہوگا فقہ تمام احکام کے جاننے کی استعداد اور ملکہ کا نام ہے اس پر اعتراض کیا ہے ماتن نے کہ تہیو بعید مراد ہے یا قریب ماتن نے کہا تھا کہ تہیو بعید مراد نہیں لے سکتے کیونکہ تہیو بعید تو عامی کو حاصل ہے کیونکہ ہر آدمی محنت کر کے فقیہ بن سکتا ہے یہ درست نہیں اور اگر تہیو قریب مراد لیں تو اس کی مقدار معلوم نہیں یہ تو تہیو قریب مجہول ہے ابن حاجب نے جواب دیا تھا کہ قریب مراد ہے باقی رہا مجہول ہونے والا اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع شرائط اور ماخذ و اسباب کے پائے جانے کے وقت اتنی استعداد حاصل ہو جائے کہ ہر مسئلہ کا جواب دے سکے اور یہ مقدار معلوم ہے مجہول نہیں ماتن نے اس جواب کو چار وجوہ سے رد کیا تھا (۱) کہ اگر استعداد قریب سے مراد یہ ہے کہ شرائط کی موجودگی میں اتنی استعداد ہو کہ ہر سوال کا جواب دے سکے یہ درست نہیں ہے کیونکہ بعض مجتہدین پوری زندگی بعض مسائل کا جواب نہیں دے سکے لہذا ان کو مجتہد نہیں کہنا چاہیئے (۲) بعض کو غلطی لاحق ہوئی پھر تو ان کو بھی مجتہد نہیں کہنا چاہیئے (۳) بعض مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی

جب اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں تو مجتہد جواب بھی نہ دے سکے گا تو اس کو بھی مجتہد نہیں کہنا چاہیئے (۴) لفظ علم سے تہیو اور استعداد مراد لینا اس کی مثال نہیں ملتی تو شارحؒ ان کا جواب دیتے ہیں۔

شارحؒ کا ماتن پر رد اور اس کے جوابات

یمکن الجواب عنہا:۔ ماتن نے چار وجوہ سے رد کیا تھا پہلی وجہ تھی کہ بعض مجتہدین پوری زندگی بعض مسائل کا حکم نہیں جان سکے یعنی ثبوت لا ادری ہے تو لازم آئے گا کہ مجتہد نہ ہوں دوسری وجہ کہ مجتہد غلطی کر سکتا ہے غلطی کا لاحق ہونا تہیو قریب کے منافی ہے تو لازم آئے گا کہ مجتہد نہ ہوں ان دو وجوہ کو شارحؒ نے چار وجہوں سے رد کیا ہے (۱) کہ مجتہد کا بعض مسائل میں غلطی کرنا نہ جاننا یہ تہیو قریب کے منافی نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تہیو قریب حاصل ہو لیکن تعارض ادلہ کی وجہ سے وہ حکم کا جواب نہ دے سکے (۲) استعداد حاصل ہو لیکن کوئی مانع ہو رکاوٹ ہو جس کی وجہ سے جواب نہ دے سکے (۳) استعداد حاصل ہو لیکن وہم کا عقل کے ساتھ معارضہ ہو جائے عقل کہتی ہے کہ حکم لگا دے لیکن وہم کی وجہ سے غلطی ہو (۴) حق کی غیر حق کے ساتھ مشاکلت لازم آئے کہ بعض احکام غیر حق حق کے قریب ہوں اشتباہ ہو جائے کہ حق کون ہے اس اشتباہ کی وجہ سے جواب نہ دے سکے۔

جوابات از جانب مصنفؒ:۔ بعض حضرات نے شارحؒ کے ان جوابات کو رد کیا ہے شارحؒ نے پہلا جواب دیا تھا تعارض ادلہ والا اس کا رد یہ ہے کہ ضابطہ ہے کہ جب ادلہ میں تعارض ہو تو بعض کو بعض پر ترجیح دی جاتی ہے جب ترجیح ہوگی تو حکم معلوم ہوگا اور اگر ترجیح نہ دے سکیں تو توقف ہوگا اور یہ توقف بھی حکم ہے خلاصہ یہ ہے کہ شارحؒ کا یہ کہنا کہ تعارض ادلہ کی وجہ سے مجتہد کو حکم معلوم نہ ہو سکے اور جواب نہ دے سکے یہ درست نہیں لیکن یہ جواب کمزور ہے کیونکہ احکام سے مراد وجوب ندب اباحت وغیرہ ہیں اور ان میں توقف نہیں ہو سکتا لہذا شارحؒ کا جواب وزنی ہے شارحؒ کا دوسرا جواب تھا کہ ہو سکتا ہے کہ مجتہد موانع کی وجہ سے جواب نہ دے سکے یہ جواب کمزور ہے کیونکہ جب شرائط و اسباب موجود ہوں پھر بھی جواب نہ دے سکے گا حالانکہ شرائط میں سے ایک شرط ہے کہ مانع نہ ہوں اگر مانع ہو پھر تہیو قریب حاصل نہیں ہوگی۔ تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اسباب و شرائط کے ہوتے ہوئے جواب نہ دے سکے۔

تیسرا جواب تھا کہ ہو سکتا ہے کہ وہم و عقل کا تعارض ہو جائے جس کی وجہ سے مجتہد جواب نہ دے سکے تو اس کو رد کیا گیا کہ وہم کا عقل سے تعارض نہیں ہو سکتا یہ ایسے ہے جیسے کوئی کہے کہ بحری جہاز سے ریل کا ٹکراؤ ہو گیا ہے ایسے وہم اور عقل کا ٹکراؤ ہے کیونکہ وہم جزئیات کا ادراک کرتا ہے اور عقل کلیات کا ادراک کرتی ہے تو جب دونوں کے راستے مختلف ہیں تو ٹکراؤ کیسے ہو سکتا ہے لیکن یہ جواب کمزور ہے کیونکہ دونوں میں ٹکراؤ ہو سکتا ہے وہ ایسے کہ اصل میں ادراک کرنے والا نفس ہے یہ نفس کلیات کا

ادراک کرتا ہے قوت عاقلہ کے ذریعے اور جزئیات کا ادراک کرتا ہے قوت وہمیہ کے ذریعے تو ایسے ہوسکتا ہے کہ نفس قوت عاقلہ سے ادراک کلیات کے وقت قوت وہم کو استعمال کرے تو ٹکراؤ ہوسکتا ہے۔ صحیح جواب دوسرا ہے اور وہ یہ ہے کہ:

جواب:۔ بھائی ایسے نہیں ہوسکتا کیونکہ لازم آئے گا کہ مجتہد کی قوت عاقلہ پر ساری زندگی وہم غالب رہے اور اب یہ وہم کا مریض ہوگا مجتہد تو نہیں ہوسکتا شارحؒ نے چوتھا جواب دیا تھا کہ ایسے ہوسکتا ہے کہ حق اور غیر حق میں اشتباہ ہو جائے یہ جواب بھی کمزور ہے کیونکہ جب اس کو اتنی استعداد حاصل ہو کہ ہر مسئلہ کا جواب دے سکے تو استعداد کا مطلب یہ ہے کہ حق اور غیر حق میں فرق کرے اگر فرق نہیں کرسکتا تو سرے سے استعداد ہی نہیں۔

کیا بعض مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی

ولانسلم:۔ شارحؒ نے ماتن کے تیسرے رد کا جواب دیا کہ ماتن نے کہا تھا کہ بعض مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں شارحؒ نے رد کیا کہ دنیا میں کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے کہ جس میں اجتہاد نہ ہو سکے دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا اور پوچھا کہ اگر کوئی مسئلہ درپیش ہو تو کیسے فیصلہ کرو گے تو انہوں نے کہا قرآن یا حدیث سے آپ ﷺ نے پوچھا کہ قرآن وحدیث میں مسئلہ نہ ہوا تو کیا کرو گے جواب دیا اجتہد بالرائی یعنی اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا اس کے بعد آپ ﷺ نے یوں نہیں فرمایا کہ اگر اجتہاد نہ کر سکے تو کیا کرو گے تو اس سے پتہ چلا کہ ہر مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو ماتن کا کہنا بعض مسائل میں اجتہاد نہیں ہوسکتا یہ درست نہیں۔

جواب:۔ دیا کہ آپ ﷺ نے اس لئے نہیں پوچھا تھا کیونکہ آپ ﷺ موجود تھے اور یہ بات بدیہی تھی کہ اگر کوئی مسئلہ پیش آجاتا جس میں اجتہاد کافی نہ ہوتا تو یقیناً حضرت معاذؓ حضور ﷺ کی طرف مراجعت کرتے اس لئے آپ نے وان لم یکن محلا للاجتہاد سے سوال کرنے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی۔

ولانسلم:۔ شارحؒ نے ماتن کے چوتھے جواب کا رد کیا ہے شارحؒ نے کہا کہ علم بول کر ملکہ مراد لینا یہ شائع ہے دو دلیلیں دیں (۱) یہ مشہور ہے العلم فی کذا العلم فی کذا محققین نے کہا کہ علم سے مراد ملکہ اور استعداد ہے لہذا ماتن کا یہ کہنا کہ علم سے استعداد مراد لینے کی نظیر نہیں ملتی یہ درست نہ ہوا (۲) محققین کہتے ہیں کہ العلم والحیاۃ جہتی ادراک اب یہاں ادراک سے مراد علم ہے اگر العلم سے مراد علم ہو تو معنیٰ ہوگا کہ علم علم کی جہت ہے یہ درست نہیں بلکہ العلم سے مراد ملکہ اور استعداد ہوگی اب علم کا اطلاق ملکہ اور استعداد پر ہو رہا ہے لہذا ماتن کا یہ کہنا کہ اس کی نظیر نہیں ملتی یہ درست نہیں ہے۔

جواب:۔ کہ علم سے تہیو اور استعداد اس وقت مراد لیتے ہیں جب علم کو مطلق ذکر کیا جائے علم کا متعلق مذکور نہ ہو اور اس تعریف میں علم کا متعلق احکام مذکور ہے لھذا یہاں علم بول کر ملکہ اور تہیو مراد نہیں لے سکتے۔

توضیح

وَإِذَا عَرَفتَ هَذَا فَلا بُدَّ أَن يَكُونَ الفِقهُ عِلمًا بِجُملَةٍ مُتَنَاهِيَةٍ مَضبُوطَةٍ فَلِهَذَا قَالَ (بَل هُوَ العِلمُ بِكُلِّ الأَحكَامِ الشَّرعِيَّةِ العَمَلِيَّةِ الَّتِي قَد ظَهَرَ نُزُولُ الوَحيِ بِهَا وَالَّتِي انعَقَدَ الإِجمَاعُ عَلَيهَا مِن أَدِلَّتِهَا مَعَ مَلَكَةِ الِاستِنبَاطِ الصَّحِيحِ مِنهَا) فَالمُعتَبَرُ أَن يُعلَمَ فِي أَيِّ وَقتٍ كَانَ جَمِيعَ مَا قَد ظَهَرَ نُزُولُ الوَحيِ بِهِ فِي ذَلِكَ الوَقتِ فَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنهُم كَانُوا فُقَهَاءَ فِي وَقتِ نُزُولِ بَعضِ الأَحكَامِ بَعدَهُ ثُمَّ مَا لَم يَظهَر نُزُولُ الوَحيِ بِهِ قَد لا يَعلَمُهُ الفَقِيهُ وَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنهُم لِعَرَبِيَّتِهِم كَانُوا عَالِمِينَ بِمَا ذُكِرَ وَلَم يُطلَق الفَقِيهُ إِلَّا عَلَى المُستَنبِطِينَ مِنهُم وَعِلمُ المَسَائِلِ الإِجمَاعِيَّةِ يُشتَرَطُ إِلَّا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ لِعَدَمِ الإِجمَاعِ فِي زَمَنِهِ(لا المَسَائِلُ القِيَاسِيَّةُ)لِلدَّورِ بَل يُشتَرَطُ مَلَكَةُ الِاستِنبَاطِ الصَّحِيحِ وَهُوَ أَن يَكُونَ مَقرُونًا بِشَرَائِطِهِ وَمَا قِيلَ : إِنَّ الفِقهَ ظَنِّيٌّ فَلِمَ أُطلِقَ العِلمَ عَلَيهِ فَجَوَابُهُ أَوَّلًا أَنَّهُ مَقطُوعٌ بِهِ فَإِنَّ الجُملَةَ الَّتِي ذَكَرنَا أَنَّهَا فِقهٌ وَهِيَ مَا قَد ظَهَرَ نُزُولُ الوَحيِ بِهِ وَمَا انعَقَدَ الإِجمَاعُ عَلَيهِ قَطعِيَّةٌ .

وَثَانِيًا : أَنَّ العِلمَ يُطلَقُ عَلَى الظَّنِّيَّاتِ كَمَا يُطلَقُ عَلَى القَطعِيَّاتِ كَالطِّبِّ وَنَحوِهِ وَثَالِثًا أَنَّ الشَّارِعَ لَمَّا اعتَبَرَ غَلَبَةَ الظَّنِّ فِي الأَحكَامِ صَارَ كَأَنَّهُ قَالَ كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ المُجتَهِدِ بِالحُكمِ يَثبُتُ الحُكمُ فَكُلَّمَا وُجِدَ غَلَبَةُ ظَنِّ المُجتَهِدِ يَكُونُ ثُبُوتُ الحُكمِ مَقطُوعًا بِهِ وَالظَّنُّ فِي طَرِيقِهِ فَهَذَا الجَوَابُ عَلَى مَذهَبِ مَن يَقُولُ إِنَّ كُلَّ مُجتَهِدٍ مُصِيبٌ يَكُونُ صَحِيحًا وَأَمَّا عِندَ مَن لا يَقُولُ بِهِ فَيُرَادُ بِقَولِهِ كُلَّمَا

غَلَبَ ظَنُّ المُجتَهِدِ يَثبُتُ الحُكمُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيهِ العَمَلُ أَو يَثبُتُ الحُكمُ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَإِن لَم يَثبُت فِي عِلمِ اللَّهِ تَعَالَى

ترجمہ:۔ اور جب تو نے اس کو پہچان لیا پس ضروری ہے یہ کہ ہو فقہ نام تمام متناہی منضبط احکام کے جاننے کا پس اسی وجہ سے کہا بل ہو العلم الخ بلکہ وہ جاننا ہے ایسے تمام احکام شرعیہ عملیہ کا جن کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہے اور وہ جن پر اجماع منعقد ہو چکا دلائل سے استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ۔ پس معتبر یہ ہے کہ جانا جائے جس وقت میں بھی ہو ان تمام احکام کو جن کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا اس وقت میں پس صحابہؓ اس وقت بھی فقہاء تھے جس کے بعد بعض احکام کا نزول ہوا پھر جب تک نزول وحی کا ظہور نہیں ہوا کبھی اس کو فقیہ نہیں جانتا اور صحابہؓ اپنے عربی ہونے کی وجہ سے جاننے والے تھے جن کا اس کے سامنے تذکرہ کیا گیا حالانکہ نہیں اطلاق کیا گیا اسم فقیہ مگر مستنبطین پر ان میں سے۔ اور مسائل اجماعیہ کا جاننا شرط قرار دیا گیا ہے مگر رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بوجہ نہ ہونے اجماع کے آپ ﷺ کے زمانہ میں (نہ کہ مسائل قیاسہ) دور کے لازم آنے کی وجہ سے بلکہ اس میں شرط لگائی گئی استنباط صحیح کے ملکہ کی، اور وہ یہ کہ ملا ہوا ہو اپنی شرائط کے ساتھ۔ اور جو کہا گیا کہ فقہ ظنی ہے پس کیوں اطلاق کیا گیا ہے اس پر علم کا۔ پس اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہ (فقہ) بھی یقینی ہے پس تحقیق تمام وہ احکام جن کا ہم نے ذکر کیا کہ یہ فقہ ہیں اور وہ وہ ہیں جن کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا وہ قطعی ہیں، اور دوسرا جواب کہ علم کا اطلاق ظنیات پر بھی ہوتا ہے جس طرح اس کا اطلاق قطعیات پر ہوتا ہے جیسا کہ علم طب اور اس کی مثل اور تیسرا جواب کہ شارع نے جب احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا تو یہ ایسے ہو گیا کہ گویا کہ شارع نے کہا جب بھی کسی حکم میں مجتہد کو غلبہ ظن حاصل ہو جائے تو وہ حکم ثابت ہو جائے گا پس جب بھی مجتہد کا غلبہ ظن پایا جائیگا تو حکم کا ثبوت قطعی اور یقینی ہوگا اور ظن اسکے راستہ میں ہے پس یہ جواب اس شخص کے مذہب کے مطابق جو یہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے درست ہوگا اور لیکن اس کے نزدیک جو اس کا قائل نہیں پس مراد لیا جائیگا اسکے قول کلما غلب ظن المجتہد یثبت الحکم سے یہ کہ اس پر عمل واجب ہے یا حکم ثابت ہوگا دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت نہ ہو۔

فقہ کی تیسری تعریف

تشریح:۔ ماقبل میں فقہ کی دو تعریفیں کی گئیں ایک تعریف امام ابو حنیفہؒ سے منقول تھی اور دوسری تعریف امام شافعیؒ سے منقول تھی ان میں سے پہلی تعریف کیونکہ علم کلام اور تصوف اور فقہ اصطلاحی کو شامل تھی اور دوسری تعریف اعتراضات سے خالی نہیں تھی تو ماتن نے کہا کہ کوئی ایسی تعریف ہو جو جامع مانع ہو اور صرف فقہ اصطلاحی پر صادق آئے تو اپنی طرف سے تعریف کی جو

اعتراضات سے خالی ہے وہ تعریف یہ ہے

هُوَ الْعِلْمُ بِكُلِّ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِيْ قَدْ ظَهَرَ نُزُوْلُ الْوَحْيِ بِهَا وَالَّتِيْ انْعَقَدَ الْاِجْمَاعُ عَلَيْهَا مِنْ اَدِلَّتِهَا مَعَ مَلَكَةِ الْاِسْتِنْبَاطِ الصَّحِيْحِ مِنْهَا

یہ تعریف ماتن نے کی ہے کہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کو دلائل سے جاننے کا نام ہے جن کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہو اور ان پر اجماع منعقد ہو چکا ہو استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ، اب تعریف میں تمام احکام سے مراد وہ احکام شرعیہ عملیہ ہیں جو قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت ہیں ان میں مسائل قیاسیہ داخل نہیں ہونگے اور جو احکام قرآن وحدیث اور اجماع سے حاصل ہو چکے وہ محصور اور متعین ہیں۔ اور جو یہ کہا گیا کہ تمام احکام شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام فقہ ہے اس سے مراد وہ احکام ہیں جو مجتہد کے زمانہ تک نازل ہو چکے یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ بعد والے مسائل کو نہیں جانتے تھے اس کے باوجود بھی وہ فقیہ تھے اس تعریف میں ظہور کی قید لگائی اس لئے کہ اگر احکام نازل ہوئے ہوں لیکن مجتہد کو معلوم نہ ہوں تو ان کا جاننا بھی ضروری نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وحی نازل ہوئی ہو مجتہد کو پتہ ہی نہ ہو، اور یہ قید کہ اجماع منعقد ہو یہ آپ ﷺ کے دور کے بعد والوں کے لئے ہے نبی علیہ السلام کے دور میں یہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس وقت اجماع تھا ہی نہیں اور نہ ہی اس کی ضرورت تھی باقی یہ قید کہ استنباط صحیح کا ملکہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابیؓ عربی تھے اور عربی دان تھے اس کے باوجود تمام کو فقیہ نہیں کہا گیا بلکہ فقیہ انہیں کو کہا گیا جو استنباط احکام پر قدرت رکھتے تھے معلوم ہوا کہ یہ قید ضروری ہے مسائل قیاسیہ کے جاننے کا نام فقہ نہیں ہے ورنہ دور لازم آئے گا کیونکہ مسائل قیاسیہ فقیہ کی فقاہت کا نتیجہ ہیں تو مسائل قیاسیہ فقیہ کی فقاہت پر موقوف ہوئے اگر فقیہ بننا مسائل قیاسیہ پر موقوف ہو تو اس سے توقف الشئی علیٰ نفسہ لازم آئے گا کیونکہ فقیہ کی فقاہت موقوف ہوگی مسائل قیاسیہ کے جاننے پر اور مسائل قیاسیہ کا جاننا موقوف ہوگا فقیہ کی فقاہت پر تو مسائل قیاسیہ کے واسطے سے فقاہت موقوف ہوگی فقاہت پر تو یہ توقف الشئی علیٰ نفسہ ہے اور یہ دور ہے اور دور باطل ہے اور جو مستلزم دور ہو وہ بھی باطل ہے تو فقہ کے لئے مسائل قیاسیہ کے جاننے کا ضروری ہونا بھی باطل ہے۔

کیا فقہ پر علم کا اطلاق درست ہے

وما قیل:۔ یہاں سے ماتنؒ ایک اعتراض کر کے اس کے تین جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ فقہ ظنی چیز ہے کیونکہ اس میں اکثر مسائل قیاسیہ ہیں اور مسائل قیاسیہ ظن کا فائدہ دیتے ہیں جب اکثر مسائل ظنی ہیں تو یہ فن ظنی ہوا اور ظنیات پر علم کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ قطعی اور یقینی چیز پر ہر علم کا اطلاق کیا جاتا ہے تو اس کو علم الفقہ نہیں کہنا چاہیئے۔

جواب (۱):۔ بھائی ہماری تعریف کے مطابق فقہ قطعی ہے ہماری تعریف میں مسائل قیاسیہ داخل ہی نہیں کیونکہ ہماری تعریف میں فقہ ان احکام کے جاننے کا نام ہے جو قرآن وحدیث اور اجماع سے حاصل ہیں اور یہ سب قطعی ہیں۔

جواب (۲):۔ اگر ظنی مان لیں تو بھی علم کا اطلاق درست ہے کیونکہ ظنیات پر بھی علم کا اطلاق ہوتا ہے جیسے علم الطب، علم الصرف وغیرہ کیونکہ یہ لوگوں نے لکھے ہیں یہ منزل من اللہ تو نہیں ہیں جب ظنیات پر علم کا اطلاق ہوسکتا ہے تو علم الفقہ کہنا بھی صحیح ہے۔

جواب (۳):۔ اگر مسائل قیاسیہ کو داخل کریں پھر بھی فقہ قطعی ہے کیونکہ جو احکام قیاس سے ثابت ہیں شریعت نے ان کا اعتبار کیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاعتبروا یااولی الابصار اسی طرح حضور ﷺ نے حضرت معاذؓ سے سوال کیا کہ اگر مسائل کا جواب قرآن وحدیث میں صراحۃً نہ پاؤ تو کیا کرو گے تو جواب میں انہوں نے کہا اجتہد برائی تو آپ ﷺ نے دعا دی اور نکیر نہ فرمائی تو آپ ﷺ کی تقریر سے ثابت ہوا کہ مسائل قیاسیہ معتبر ہیں اب گویا کہ شارع نے کہا کلما غلب علیہ ظن المجتہد فیثبت الحکم قطعاً یہ قضیہ ان کے نزدیک جو ہر مجتہد کو مصیب سمجھتے ہیں اپنے ظاہر پر ہے اور وہ لوگ جو ہر مجتہد کو مصیب نہیں سمجھتے اور حق بھی یہی ہے ان کے نزدیک یہ قضیہ درست نہ ہوگا کیونکہ اگر غلطی ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ثابت نہیں ہیں تو وہ مصیب کا معنیٰ یوں کریں گے کلما غلب علیہ ظن المجتہد فقد یجب العمل علیہ جب عمل واجب ہے تو قطعی ہوا پھر قطعی پر عمل واجب ہوتا ہے لہذا جب شریعت کے اعتبار سے قطعی ہے تو قطعیات پر علم کا اطلاق ہوسکتا ہے یا یہ لوگ یوں کہیں گے کلما غلب علیہ ظن المجتہد یثبت الحکم بالنظر الی الدلیل یعنی وہ احکام جو قیاس سے ثابت ہیں وہ دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے ثابت ہیں اگرچہ نفس الامر اور اللہ تعالیٰ کے ہاں ثابت نہ ہوں اور جو حکم دلیل سے ثابت ہو وہ بھی قطعی ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ فقہ میں مسائل قطعیہ کا ذکر کیا جاتا ہے اس لئے اس پر علم کا اطلاق ہوسکتا ہے (واللہ اعلم بالصواب)

تلویح

قَوْلُهُ ، (بَلْ هُوَ الْعِلْمُ) تَعْرِيفٌ مُخْتَرَعٌ لِلْفِقْهِ بِحَيْثُ تَنْضَبِطُ مَعْلُومَاتُهُ وَالتَّقْيِيدُ بِكُلِّ الْأَحْكَامِ يَخْرُجُ بِهِ الْبَعْضُ إِلَّا أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ إِذَا ظَهَرَ نُزُولُ الْوَحْيِ بِحُكْمٍ أَوْ بِحُكْمَيْنِ فَالْعَالِمُ بِهِ مَعَ الْمَلَكَةِ الْمَذْكُورَةِ لَا يُسَمَّى فَقِيهًا وَإِذَا عَلِمَ ثَلَاثَةَ أَحْكَامٍ يُسَمَّى فَقِيهًا وَقَيَّدَ نُزُولَ الْوَحْيِ بِالظُّهُورِ احْتِرَازًا عَمَّا نَزَلَ بِهِ الْوَحْيُ وَلَمْ يَبْلُغْ بَعْدُ فَلَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْفَقِيهِ مَعْرِفَتُهُ

قَوْلُهُ (مَعَ مَلَكَةِ الِاسْتِنْبَاطِ) أَيْ الْعِلْمِ بِمَا ذُكِرَ يُشْتَرَطُ كَوْنُهُ مَقْرُونًا بِمَلَكَةِ اسْتِنْبَاطِ الْفُرُوعِ الْقِيَاسِيَّةِ مِنْ تِلْكَ الْأَحْكَامِ أَوْ اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ مِنْ أَدِلَّتِهَا حَتَّى إِنَّ الْعِلْمَ بِالْحُكْمِ بِمُجَرَّدِ سَمَاعِ النَّصِّ لِلْعِلْمِ بِاللُّغَةِ مِنْ غَيْرِ اقْتِدَارٍ عَلَى النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ لَا يُعَدُّ مِنَ الْفِقْهِ وَالْأَوَّلُ أَوْجَهُ .

ترجمہ:۔ ایسی تعریف ہے جس کوگھڑا گیا ہے فقہ کے لئے اس حیثیت سے کہ منضبط ہو جائیں اس کی معلومات اور قید لگانا کل احکام کے ساتھ خارج ہو جاتے ہیں اس کے ساتھ بعض احکام مگر بیشک وہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ بیشک وہ جب ظاہر ہو جائے نزول وحی ایک حکم کے ساتھ یا دو حکموں کے ساتھ پس جاننے والا اس کو ملکہ مذکورہ کے ساتھ نہیں نام رکھا جاتا اس کا فقیہ اور جب جان لے تین احکام کو (تو) نام رکھا جاتا ہے فقیہ۔ اور مقید کیا نزول وحی کو ظہور کے ساتھ احتراز کرتے ہوئے ان سے کہ جب نازل ہوا اس کے ساتھ وحی اور نہ پہنچے اس (فقیہ) کو پس نہیں ہے فقیہ کی شرط میں سے اس کا پہچاننا۔

قولہ مع ملکۃ الاستنباط:۔ یعنی علم اس چیز کا جن کا پہلے ذکر ہوا اس کیلئے شرط لگائی گئی ہے کہ وہ ملا ہوا ہو فروع قیاسیہ کے استنباط کے ملکہ کیساتھ ان احکام سے یا احکام کا استنباط کرنے پر ان کی دلیلوں سے یہاں تک کہ بیشک جاننے والا ایک حکم کو صرف سماع نص کے ساتھ بوجہ جاننے لغت کو بغیر قادر ہونے نظر اور استدلال پر نہیں شمار کیا جاتا فقہ سے اور اول زیادہ بہتر ہے۔

شارحؒ کی طرف سے ماتن کی بیان کردہ تعریف پر تبصرہ

تشریح: قولہ بل ھو العلم:۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے ماتن کی بیان کردہ تعریف کی وضاحت کی ہے اور ضرورت بیان کی ہے کہ ماتن کی تعریف کے مطابق فقہ نام ہے ان احکام کا جو وحی سے یا اجماع سے ثابت ہوں اور یہ احکام متناہی ہیں اسی طرح تعریف کے اندر لفظ کل کو ذکر کیا اس سے بعض احکام نکل گئے یعنی کل احکام مراد ہیں لفظ کل کی قید لگانے کی وجہ سے اور اسی طرح مسائل قیاسیہ کو نکالنے کی وجہ سے وہ اعتراض وارد نہیں ہوتے جو ماقبل والی تعریف پر ہوئے تھے۔

الا انہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس سے شارحؒ نے ماتن پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ آپ کی تعریف عجیب ہے کہ اس میں کل احکام کی قید ہے یعنی فقہ تمام احکام کے جاننے کا نام ہے احکام یہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ جو تین حکم جانتا ہے یا تین سے زائد حکم جانتا ہے

استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ وہ فقیہ ہے جو ایک حکم یا دو حکم کو جانتا ہو وہ فقیہ نہ ہوا اب یہ لازم آیا جب تک تین حکم نازل نہ ہوئے تھے اس وقت تک کوئی صحابیؓ فقیہ نہ تھا تو آپ کی تعریف بھی خالی از اعتراض نہ رہی۔

جواب (۱):۔ یہ ہے کہ احکام جمع ہے اور جب جمع پر الف لام داخل ہو تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے تو اب یہ احکام کے مجموعہ پر بھی اور ایک حکم پر بھی صادق آئے گا اب معنیٰ ہوگا ہر وہ حکم جس کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہو اس کے جاننے کا نام فقہ ہے لیکن یہ جواب کمزور ہے کیونکہ اگرچہ جمع پر الف لام داخل ہو تو اس کی جمعیت ٹوٹ جاتی ہے لیکن لفظ کل بھی داخل ہے اور یہ متعدد پر داخل ہوتا ہے لہذا اب بھی تین احکام سے زائد مراد لے سکتے ہیں کم نہیں۔

جواب (۲):۔ تحقیقی جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض صرف فرض محض پر مبنی ہے اس لئے کہ تعریف میں استنباط صحیح کے ملکہ کی قید ہے یہ ملکہ ایک حکم یا دو حکم معلوم کرنے سے پیدا نہیں ہوتا جب تک جزئیات کا علم بار بار حاصل نہ ہو اور اگر مان بھی لیں کہ ایک دو حکم سے استنباط صحیح کا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ بھی ضروری نہیں کہ احکام ترتیب وار نازل ہوئے ہیں بلکہ ایسے ہو سکتا ہے کہ کئی احکام اکٹھے اتارے گئے ہوں خلاصہ یہ ہے کہ اعتراض فرض محض پر محمول ہے حقیقت پر مبنی نہیں اور اگر تم یہ فرض کر سکتے ہو تو ہم بھی یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ابتداء سے ہی بہت سارے مسائل اکٹھے نازل ہوئے تھے۔

وقید نزول الوحی:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے اس عبارت میں متن کی وضاحت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں ظہور وحی کی قید لگائی ہے اس کا فائدہ بیان کیا کہ اگر حکم نازل ہوا ہو مگر فقیہ پر ظہور نہ ہوا ہو تو اس کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری نہیں ہے۔

قولہ مع ملکۃ:۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے اس میں غرض شارحؒ وضاحت متن ہے متن کے اندر مصنف کی تعریف میں قید تھی مع ملکۃ الاستنباط الصحیح اس کی وضاحت کی ہے کہ لفظ مع مقرون کے معنیٰ میں ہے اور استنباط پر الف لام عوض کا ہے مضاف الیہ محذوف ہے اس کے بدلے مضاف پر الف لام داخل کیا گیا ہے اور مضاف الیہ میں دو احتمال ہیں (۱) فروع قیاسیہ ہوں اس صورت میں منہا کی ضمیر کا مرجع لفظ احکام ہوگا معنیٰ ہوگا کہ وہ علم ملا ہوا ہو احکام سے فروع قیاسیہ کے استنباط پر (۲) مضاف الیہ احکام ہوں تو اس صورت میں منہا کی ضمیر کا مرجع لفظ ادلہ ہوگا اب معنیٰ ہوگا وہ علم مقرون ہو دلائل سے احکام کے استنباط پر اب شارحؒ نے کہا کہ پہلا احتمال راجح ہے کیونکہ فقہ صرف دلائل سے احکام کے استنباط کا نام نہیں بلکہ احکام سے جزئیات کا استنباط فقہ ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ احکام سے فروع قیاسیہ کا استنباط ہو۔

حتی ان العلم:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے مع ملکۃ والی قید کا فائدہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی کو لغت کے زور پر مسئلہ معلوم ہو جائے اس کو فقیہ نہیں کہیں گے جب تک استنباط کا ملکہ اور استعداد پیدا نہ ہو۔

قَوْلُهُ (لَا الْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ) أَیْ لَا يُشْتَرَطُ فِی الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْمَسَائِلِ الْقِيَاسِيَّةِ ؛ لِأَنَّهَا نَتِيجَةُ الْفَقَاهَةِ وَالِاجْتِهَادِ لِكَوْنِهَا فُرُوعًا مُسْتَنْبَطَةً بِالِاجْتِهَادِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِلْمُ بِهَا عَلَى كَوْنِ الشَّخْصِ فَقِيهًا فَلَوْ تَوَقَّفَتِ الْفَقَاهَةُ عَلَيْهَا لَزِمَ الدَّوْرُ ، فَإِنْ قِيلَ هَذَا إنَّمَا يَسْتَقِيمُ فِی أَوَّلِ الْقَائِسِينَ . وَأَمَّا مَنْ بَعْدَهُ فَيَجُوزُ أَنْ يُشْتَرَطَ فِيهِ الْعِلْمُ بِالْمَسَائِلِ الْقِيَاسِيَّةِ الَّتِی اسْتَنْبَطَهَا الْمُجْتَهِدُ الْأَوَّلُ مِنْ غَيْرِ لُزُومِ دَوْرٍ قُلْنَا لَا يَجُوزُ لِلْمُجْتَهِدِ التَّقْلِيدُ ، بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ الْمَسَائِلَ الْقِيَاسِيَّةَ بِاجْتِهَادِهِ فَلَوْ اُشْتُرِطَ الْعِلْمُ بِهَا لَزِمَ الدَّوْرُ نَعَمْ يُشْتَرَطُ أَنْ يَعْرِفَ أَقْوَالَ الْمُجْتَهِدِينَ فِی الْمَسَائِلِ الْقِيَاسِيَّةِ لِئَلَّا يَقَعَ فِی مُخَالَفَةِ الْإِجْمَاعِ ، فَإِنْ قِيلَ الْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ مِمَّا ظَهَرَ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهَا ، إذْ الْقِيَاسُ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَيُشْتَرَطُ لِلْمُجْتَهِدِ الْأَخِيرِ الْعِلْمُ بِهَا قُلْنَا نُزُولُ الْوَحْيِ بِهَا إنَّمَا ظَهَرَ لِلْمُجْتَهِدِ السَّابِقِ لَا فِی الْوَاقِعِ وَلَا عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ الثَّانِی وَلَيْسَ لَهُ تَقْلِيدُ الْأَوَّلِ فَلَا يُشْتَرَطُ لَهُ مَعْرِفَتُهُ وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ مَا ظَهَرَ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهِ لَا بِتَوَسُّطِ الْقِيَاسِ ، ثُمَّ هٰهُنَا أَبْحَاثٌ الْأَوَّلُ أَنَّ الْمَقْصُودَ تَعْرِيفُ الْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ بَيْنَ الْقَوْمِ ، وَهُوَ عِنْدَهُمْ اسْمٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوصٍ مُعَيَّنٍ كَسَائِرِ الْعُلُومِ وَعَلَى مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ هُوَ اسْمٌ لِمَفْهُومٍ كُلِّيٍّ يَتَبَدَّلُ بِحَسَبِ الْأَيَّامِ وَالْأَعْصَارِ فَيَوْمًا يَكُونُ عِلْمًا بِجُمْلَةٍ مِنَ الْأَحْكَامِ وَيَوْمًا بِأَكْثَرَ وَأَكْثَرَ وَهَكَذَا يَتَزَايَدُ إلَى انْقِرَاضِ زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، ثُمَّ أَخَذَ يَتَزَايَدُ بِحَسَبِ الْأَعْصَارِ وَانْعِقَادِ الْإِجْمَاعَاتِ وَأَيْضًا يَنْتَقِصُ بِحَسَبِ النَّوَاسِخِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى خِلَافِ أَخْبَارِ الْآحَادِ الثَّانِی أَنَّ التَّعْرِيفَ لَا يَصْدُقُ عَلَى فِقْهِ الصَّحَابَةِ فِی زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

لِعَدَمِ الْإِجْمَاعِ فِي زَمَانِهِ وَكَأَنَّهُ أَرَادَ أَنَّهُ الْعِلْمُ بِمَا ظَهَرَ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهِ فَقَطْ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعٌ وَبِهِ وَبِمَا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ إِنْ كَانَ وَمِثْلُهُ فِي التَّعْرِيفَاتِ بَعِيدٌ .

الثَّالِثُ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْقِيَاسِيَّةِ خَارِجًا عَنْ الْفِقْهِ ، وَذَلِكَ عِنْدَهُمْ مُعْظَمُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ فِقْهٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ أَدَّى إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ ، إِذْ قَدْ ظَهَرَ عَلَيْهِ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهِ وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْفِقْهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ مُجْتَهِدٍ شَيْئًا آخَرَ .

الرَّابِعُ أَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ بِظُهُورِ نُزُولِ الْوَحْيِ الظُّهُورُ فِي الْجُمْلَةِ فَكَثِيرٌ مِنْ فُقَهَاءِ الصَّحَابَةِ لَمْ يَعْرِفُوا كَثِيرًا مِنْ الْأَحْكَامِ الَّتِي ظَهَرَ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهَا عَلَى بَعْضِ الصَّحَابَةِ كَمَا رَجَعُوا فِي كَثِيرٍ مِنْ الْوَقَائِعِ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا وَلَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي فَقَاهَتِهِمْ ، وَإِنْ أُرِيدَ الظُّهُورُ عَلَى الْأَعَمِّ الْأَغْلَبِ فَهُوَ غَيْرُ مَضْبُوطٍ لِكَثْرَةِ الرُّوَاةِ وَتَفَرُّقِهِمْ فِي الْأَسْفَارِ وَالْأَشْغَالِ وَلَوْ سُلِّمَ فَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْحُكْمِ الَّذِي يَرْوِيهِ الْآحَادُ مِنْ الْفِقْهِ حَتَّى يَصِيرَ شَائِعًا ظَاهِرًا عَلَى الْأَكْثَرِ فَيَصِيرُ فِقْهًا وَبِالْجُمْلَةِ هَذَا التَّعْرِيفُ لَا يَخْلُو عَنْ الْإِشْكَالِ وَالِاخْتِلَالِ .

ترجمہ:۔ یعنی شرط نہیں ہے فقہ میں مسائل قیاسیہ جاننے کی اس لئے کہ یہ فقاہت اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں بوجہ ہونے ان کے اجتہاد سے مستنبط شدہ فروع کے پس ان کا علم موقوف ہوگا اس شخص کے فقیہ ہونے پر پس اگر فقاہت موقوف ہو ان مسائل کے جاننے پر تو دور لازم آئے گا، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ اعتراض سوائے اس کے نہیں درست ہوگا قیاس کرنے والوں میں سے پہلے شخص کے بارے میں اور وہ لوگ جو اس کے بعد میں آئے پس جائز ہے شرط لگانا اس میں ان مسائل قیاسیہ کے جاننے کی جن کو مجتہد اول نے قیاس کیا ہے بغیر دور کے لازم آنے کے تو ہم جواب میں کہیں گے جائز نہیں ہے مجتہد کے لئے تقلید کرنا بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ مسائل قیاسیہ کو جانے اپنے اجتہاد کے ذریعے پس اگر شرط قرار دیا جائے ان (مسائل قیاسیہ کے جاننے) کو تو دور لازم آئے گا۔ ہاں شرط ہے یہ کہ وہ (مجتہد) جانے تمام مجتہدین کے اقوال کو مسائل قیاسیہ میں تا کہ اجماع مرکب کی مخالفت میں واقع نہ ہو جائے۔ پس اگر یہ سوال کیا جائے کہ مسائل قیاسیہ ان احکام میں سے ہیں جن کا ظہور نزول

وحی سے ہو چکا اس لئے کہ قیاس مظہر ہے (احکام کے لئے) نہ کہ مثبت پس شرط قرار دیا جانا چاہئے آخری مجتہد کے لئے ان کو جاننا ہم (جواب میں) کہیں گے سوائے اس کے ظاہر ہوا ہے نزول وحی اس میں مجتہد اول کے لئے نہ کہ واقع اور نفس الامر میں اور نہ مجتہد ثانی کے پاس اور نہیں ہے اس کے لئے جائز مجتہد اول کی تقلید کرنا پس اس کے لئے شرط نہیں ہے اس کی معرفت اور ممکن ہے کہ مراد لیا جائے نزول وحی کے ظہور سے کہ وہ قیاس کے واسطہ سے نہ ہو۔ پھر یہاں کچھ ابحاث ہیں پہلی بحث مقصود اس فقہ کی تعریف کرنا ہے جو قوم کے درمیان مصطلح ہے اور وہ ان کے نزدیک نام ہے مخصوص معین علم کا دوسرے علوم کی طرح اور اس پر جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا وہ نام ہے مفہوم کلی کا جو تبدیل ہوتا رہتا ہے دنوں اور زمانوں کے اعتبار سے پس ایک دن تمام احکام کے جاننے کا نام ہوتا ہے اور دوسرے دن اس سے زائد اور زائد اور اسی طرح بڑھتا رہتا ہے نبی اکرم ﷺ کے زمانے کے ختم ہونے تک پھر بڑھنا شروع ہوتا ہے زمانوں کے اعتبار سے اور اجماعات کے منعقد ہونے سے اور اسی طرح کم ہوتا ہے نواسخ کے اعتبار سے اور اخبار احاد کے خلاف اجماع کے منعقد ہونے سے۔

دوسری بحث: یہ کہ تعریف صادق نہیں آتی صحابہؓ کی فقہ پر نبی علیہ السلام کے زمانے میں اس زمانہ میں اجماع کے نہ ہونے کی وجہ سے پس گویا کہ مراد لیا (ماتن نے) کہ وہ فقہ ان احکام کا جاننا ہے جن کا ظہور نزول وحی سے ہو گیا صرف اگر اجماع نہ ہوا اور ان کو اور ان مسائل کو جن پر اجماع منعقد ہو چکا جاننا (فقہ ہے) اگر اجماع ہوا اور اس طرح (تشکیک) تعریفات میں بعید ہے۔

تیسری بحث: تحقیق لازم آتا ہے مسائل قیاسیہ علم فقہ سے خارج ہوں حالانکہ یہ ان کے ہاں فقہ کے بڑے مسائل میں سے ہیں اللہ سے مدد مانگتے ہوئے اس کے جواب میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ فقہ ہیں نسبت کرتے ہوئے اس مجتہد کی طرف جس کا اجتہاد ان مسائل تک پہنچا اس لئے کہ ان پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا اور اس وقت فقہ ہر مجتہد کی طرف نسبت کرتے ہوئے مختلف ہو گی۔

چوتھی بحث: تحقیق اگر ارادہ کیا جائے نزول وحی کے ظہور سے ظہور فی الجملہ کا پس صحابہ میں سے بہت سارے فقہاء بہت سارے احکام کو نہیں جانتے تھے جن کا ظہور بعض صحابہ پر ہو چکا تھا جیسا کہ انہوں نے رجوع کیا بہت سارے واقعات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف اور یہ مانع نہیں ہے ان کی فقاہت سے اور اگر مراد لیا جائے ظہور سے ظہور علی الاعم الاغلب (یعنی اکثر صحابہ پر نزول وحی کا ظہور ہو) تو یہ غیر منضبط ہے راویوں کے کثیر ہونے کی وجہ سے اور ان کے سفروں میں متفرق ہونے کی وجہ سے اور کاموں میں مشغول ہونے کی وجہ سے اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو لازم آئے گا یہ کہ نہ ہو اس حکم کا علم جس

کوایک راوی نے روایت کیا ہے فقہ سے یہاں تک کہ وہ شائع ہوجائے اکثر راویوں پر ظاہر ہوجائے پھر وہ فقہ بنے گا خلاصہ یہ کہ یہ تعریف بھی خالی از اشکال وخلل نہیں ۔

تشریح:۔ مسائل قیاسیہ کا علم فقہ کی تعریف میں شرط نہیں

قولہ لا المسائل القیاسیہ:۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے اس میں غرض تفتازانی توضیح متن ہے کہ فقہ کے لئے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں کیونکہ ایسی صورت میں دور لازم آئے گا وہ ایسے کہ فقیہ کی فقاہت پر مسائل قیاسیہ کا سمجھنا موقوف ہے اس لئے کہ مسائل قیاسیہ اجتہاد سے مستنبط شدہ فروع کا نام ہے تو جب تک فقیہ میں فقاہت اور اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہوگی ان مسائل کا استنباط بھی نہیں ہوگا۔اب اگر فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ داخل ہوں تو فقہ کا سمجھنا موقوف ہوگا مسائل قیاسیہ پر کیونکہ کل کا وجود موقوف ہے اس کے اجزاء پر تو فقاہت خود فقاہت پر موقوف ہوگی مسائل قیاسیہ کے واسطے سے کیونکہ شئی کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ شئی کا موقوف علیہ ہوتا ہے لہذا یہ توقف الشئی علی نفسہ ہے اور دور ہے اور دور باطل ہے تو مستلزم دور بھی باطل ہے۔

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس میں غرض اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

اعتراض:۔ فقیہ اول پر تو یہ دور والی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ مجتہد اول نے ان مسائل قیاسیہ کا خود استنباط کیا ہے اب اگر اس کے لئے ان مسائل کا جاننا ضروری ہو تو دور لازم آئے گا کیونکہ وہ اس فقیہ اول کی فقاہت کا نتیجہ ہیں لیکن اگر بعد میں آنے والے مجتہدین کے لئے پہلے والے مجتہد کے مستنبط شدہ قیاسی مسائل کا جاننا ضروری ہو تو اس سے دور لازم نہیں آتا کیونکہ یہ مسائل پہلے فقیہ کی فقاہت کا نتیجہ ہیں دوسرے کی فقاہت کا نتیجہ نہیں جب دوسرے فقیہ کی فقاہت کا نتیجہ نہیں تو یہ فقیہ ثانی کی فقاہت پر موقوف نہ ہوئے اب فقاہت تو موقوف ہوگی مسائل قیاسیہ پر لیکن مسائل قیاسیہ مجتہد اول کی فقاہت پر موقوف ہوں گے نہ کہ فقیہ ثانی کی فقاہت پر تو دور لازم نہیں آئے گا۔

جواب:۔ قلنا یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے اس میں غرض اسی سوال کا جواب ہے کہ دوسرے مجتہد کے لئے بھی دور لازم آتا ہے کیونکہ مجتہد کے لئے تقلید جائز نہیں ہے بلکہ فقیہ ثانی ان مسائل میں بھی خود اجتہاد کرے گا جب اجتہاد کے ذریعے جانے گا تو اس کی فقاہت ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوگی اور مسائل قیاسیہ اسکے اجتہاد کی وجہ سے فقاہت پر موقوف ہونگے یہ دور نہیں تو اور کیا ہے۔

نعم:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے اس میں غرض ایک فائدہ کا بیان ہے دوسرے مجتہد کے لئے پہلے مجتہد کے اقوال کا

اس حیثیت سے جاننا ضروری ہے کہ ان کا قول مجتہدین کے اجماع مرکب کے خلاف نہ ہو کیونکہ ضابطہ ہے ایک مسئلہ میں کئی مجتہدین نے ایک زمانہ میں اجتہادات کر لئے ہیں تو اس پر عملا اجماع اور اتفاق ہو گیا کہ اتنی آراء اس مسئلہ میں ہوسکتی ہیں تو بعد میں آنے والے مجتہد اس مسئلہ میں نئی رائے نہیں دے سکتا کیونکہ انہوں نے عملا اتفاق کر لیا کہ اتنی آراء ہوسکتی ہیں اب اگر یہ نئی رائے دے گا تو ان کے اجماع مرکب کے خلاف ہوگا۔

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے اس میں غرض ایک سوال کو ذکر کر کے اس کے دو جواب دینا ہے۔

سوال:۔ آپ مسائل قیاسیہ کو فقہ کی تعریف سے نکالنے کا دعویٰ کر رہے ہیں حالانکہ آپ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ داخل ہیں وہ ایسے کہ فقہ نام ہے ان تمام احکام کے جاننے کا جن کا ظہور نزول وحی سے ہوا ہو اور ان مسائل قیاسیہ کا نزول وحی سے ہو چکا کیونکہ قیاس مظہر احکام ہے نہ کہ مثبت احکام جب مسائل قیاسیہ کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہے تو فقہ سے کیسے خارج کر رہے ہیں لہذا اب مجتہد ثانی کے لئے مجتہد اول کے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری ہونا چاہیے۔

جواب (۱):۔ کہ ان مسائل قیاسیہ میں جو نزول وحی کا ظہور ہوا ہے وہ مجتہد سابق کے لئے ہوا ہے واقع اور نفس الامر میں نزول وحی کا ظہور نہیں ہوا کیونکہ ممکن ہے کہ مجتہد نے ان مسائل قیاسیہ میں غلطی کی ہو لان **المُجتهد یخطی ویصیب**۔ اسی طرح مجتہد ثانی کے لئے بھی ان مسائل قیاسیہ کا ظہور نزول وحی سے نہیں ہوا ہے کیونکہ اس کے لئے لازم ہے کہ یہ اپنے اجتہاد پر عمل کرے اس کیلئے تقلید جائز نہیں ہے لہذا مجتہد لاحق کے لئے ان مسائل قیاسیہ کی معرفت ضروری نہیں ہے۔

جواب (۲):۔ یمکن سے متن میں کہا کہ جن کا ظہور نزول وحی سے ہوا ہو اس سے مراد یہ ہے کہ بلا واسطہ ظہور ہوا ہو جبکہ مسائل قیاسیہ میں مجتہد کے ذہن کے واسطہ سے نزول وحی کا ظہور ہوتا ہے فلہٰذا یہ مسائل قیاسیہ فقہ میں داخل نہیں ہیں اس لئے مجتہد ثانی کے لئے ان کا جاننا شرط بھی نہیں ہے۔

ماتن کی تعریف فقہ پر علامہ تفتازانی کے اعتراضات

ثم ھٰھنا ابحاث:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے اس میں شارحؒ نے ماتن کی تعریف پر چند اعتراضات کئے ہیں ۔

الاول:۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی تعریف کے خلاف ہے کیونکہ فقہ مخصوص مسائل اور مخصوص علم کا نام ہے جیسے دوسرے علوم متعین مسائل کا نام ہیں حالانکہ ماتن کی تعریف سے سمجھ میں آتا ہے کہ فقہ ایک مفہوم کلی کا نام ہے جو زمانے کے تبدیل ہونے سے تبدیل ہوتا رہتا ہے مثلاً کم زیادہ ہوتا رہتا ہے جیسے حضور ﷺ کے زمانہ میں وحی کے

آنے سے مسائل بڑھتے رہے اور آپ کے زمانہ کے بعد اجماعات منعقد ہونے سے مسائل بڑھتے رہے اسی طرح آپ ﷺ کے زمانہ میں نسخ پایا گیا کوئی وحی ناسخ ہوتی ہے تو کئی احکام منسوخ ہوئے تو فقہ کم ہوتا رہا ہے اور آپ ﷺ کے زمانہ کے بعد اجماعات منعقد ہوئے کبھی اجماع خبر واحد کے خلاف ہو تو اخبار احاد فقہ سے خارج ہو گئیں خلاصہ یہ ہے کہ قوم کے نزدیک فقہ مخصوص علم کا نام ہے۔ اور مصنف کی تعریف کے مطابق یہ ایک مفہوم کلی ہے جو کم زیادہ ہوتا رہتا ہے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ قوم کے نزدیک مخصوص و معین علم و مسائل کا نام فقہ ہے ہم پوچھتے ہیں کہ تخصیص سے کیا مراد ہے تخصیص شخصی یا تخصیص نوعی مراد ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ تخصیص شخصی مراد ہے کہ فقہ چند گنے چنے مسائل کا نام ہے کہ نہ کمی ہو سکے اور نہ زیادتی تو فلا نسلم کیونکہ یہ دوسرے علوم کی طرح علم ہے اور دوسرے علوم میں علماء کی نظر و فکر سے مسائل کم زیادہ ہوتے رہتے ہیں تو یہ بھی ایک علم ہے اس میں بھی کمی زیادتی ہوگی اور اگر آپ کہتے ہیں کہ تخصیص نوعی مراد ہے تو یہ مسلم ہے لیکن ایسا ہو سکتا ہے کہ تخصیص نوعی یعنی نوع کی تخصیص باقی رہے اور اس کے افراد کم زیادہ ہوتے رہیں خلاصہ یہ کہ مسائل کا کم زیادہ ہونا تخصیص نوعی کے خلاف نہیں۔

والثانی:۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں انعقاد اجماع کی قید ہے اور آپ ﷺ کے دور میں انعقاد اجماع نہیں تھا تو صحابہ کی فقہ پر جو آپ ﷺ کے دور میں تھی یہ تعریف سچی نہیں آتی تو یوں کہا جائے گا کہ انعقاد اجماع والی قید اس وقت معتبر ہے جب اجماع ہو اور جب اجماع نہ ہو تو یہ قید معتبر نہ ہوگی یہ ایک قسم کی تشکیک ہے اور تعریف میں تشکیک ذکر کرنا درست نہیں ہوتا۔

جواب:۔ یہ ہے کہ یہ تشکیک کے قبیل سے نہیں بلکہ شہرت کے قبیل سے ہے کیونکہ یہ بات مشہور ہے کہ آپ ﷺ کے دور میں اجماع کا انعقاد نہیں تھا تو تعریف میں انعقاد اجماع والی قید یہ آپ ﷺ کے دور کے بعد معتبر ہوگی یہ شہرت کے قبیل سے ہے تشکیک کے قبیل سے نہیں۔

الثالث:۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی تعریف سے مسائل قیاسیہ نکل گئے حالانکہ مسائل قیاسیہ فقہ کے معظم مسائل میں سے شمار ہوتے ہیں تو ماتن کی تعریف سے فقہ کا معتد بہ حصہ خارج ہوگا۔

جواب:۔ یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ کا جس مجتہد نے استنباط کیا ہے اس کے حق میں فقہ میں داخل ہیں کیونکہ اس کے نزدیک ان مسائل کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہے دوسرے مجتہد کے حق میں نزول وحی سے ظہور نہیں ہوا جس نے اجتہاد کیا اس کے حق میں مسائل قیاسیہ فقہ کی تعریف میں داخل ہونگے لیکن اس جواب کی صورت میں ایک خرابی لازم آئے گی کہ ہر مجتہد کی فقہ الگ

ہواس صورت میں امام صاحبؒ نے جن مسائل کا استنباط کیا وہ ان کے نزدیک فقہ ہے ایسے ہی امام مالکؒ نے جن مسائل کا استنباط کیا وہ ان کے نزدیک فقہ ہے وغیر ذلک تو ہر امام کی فقہ مختلف ہوگئی حالانکہ فقہ ایک ہونی چاہئیے خلاصہ یہ کہ ہر مجتہد کی فقہ پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی۔

جواب:۔ حقیقۃً فقہ دو چیزوں کا نام ہے وہ احکام منصوصہ وحی سے جن کا ظہور ہوا ہو اور وہ احکام کہ ان پر اجماعؓ کا انعقاد ہوا ہو یہ تعریف تمام مجتہدین کی فقہ پر صادق آتی ہے باقی مسائل قیاسیہ یہ حقیقۃً فقہ سے خارج ہیں یہ عوام کی رعایت کرتے ہوئے فقہ میں داخل اور ذکر کئے گئے ہیں (خلاصہ) یہ کہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں البتہ فقہ مدون میں داخل ہیں اور اگر فقہ مدون مختلف ہو جائے تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔

الرابع:۔ ماتن نے جو تعریف کی ہے اس میں ظہور کی قید ہے شارحؒ نے کہا کہ اب ہم پوچھتے ہیں ظہور فی الاکثر مراد ہے یا ظہور فی الجملہ مراد ہے یعنی ظہور اکثر صحابہ پر ہوا ہو یا بعض صحابہ پر اگر ظہور فی الجملہ مراد ہو یعنی بعض کو وحی کے نزول کا علم ہو بعض کو پتہ نہ ہو اس صورت میں معنیٰ ہوگا کہ فقیہ کے لئے ان احکام کا جاننا شرط ہے جن کا ظہور بعض پر ہو چکا ہو تو لازم آئے گا کہ صحابہ فقیہ نہ ہوں کیونکہ بہت سارے صحابہ کرامؓ پر بعض مسائل کا ظہور نہیں ہوا یہی وجہ ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کی طرف رجوع کرتے تھے تو اس سے لازم آئے گا کہ وہ فقیہ نہ ہوں حالانکہ وہ بالاجماع فقیہ ہیں اور اگر ظہور فی الاکثر مراد ہو یہ بھی درست نہیں کیونکہ اکثر مجہول ہیں غیر منضبط ہیں کیونکہ پتہ نہیں چلتا کہ نزول وحی کے وقت کتنے صحابہؓ تھے کیونکہ صحابہ تجارت وغیرہ میں مشغول رہتے تھے یہ پتہ نہیں چلتا کہ کتنے موجود تھے اور اگر بالفرض تسلیم بھی کرلیں کہ اکثر صحابہ معلوم منضبط ہیں پھر بھی درست نہیں کیونکہ پھر یہ لازم آئے گا کہ جو احکام اخبار احاد سے ثابت ہیں وہ فقہ سے نہ ہوں جب تک اکثر افراد پر ظاہر نہ ہو جائیں حالانکہ ایسے احکام بھی فقہ میں داخل ہیں خلاصہ یہ کہ یہ تعریف بھی اشکال اور خلل سے محفوظ نہیں ہے۔

جواب:۔ ظہور سے مراد نہ تو ظہور فی الجملہ ہے اور نہ ہی ظہور علی الاعم بلکہ اس سے مراد ظہور علی المجتہد ہے کہ اگر مجتہد پر ظہور ہوا ہو مجتہد کو جاننا ضروری ہوگا ظہور فی الاکثر اور ظہور فی الجملہ مراد نہیں (واللہ اعلم بالصواب)

قَوْلُهُ (فَجَوَابُهُ أَوَّلًا) مُشْعِرٌ بِأَنَّ مَا أَظْهَرَ الْقِيَاسُ نُزُولَ الْوَحْيِ بِهِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ الْفِقْهِ لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ ظَنِّيٌّ ، ثُمَّ مَا وَرَدَ بِهِ النَّصُّ أَوِ الْإِجْمَاعُ أَيْضًا إِنَّمَا يَكُونُ قَطْعِيًّا إِذَا كَانَ ثُبُوتُهُمَا أَيْضًا قَطْعِيًّا لِلْقَطْعِ بِأَنَّ الْأَحْكَامَ الثَّابِتَةَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ ظَنِّيَّةٌ .

قَوْلُهُ (وَثَالِثًا) هُوَ الَّذِى ذُكِرَ فِى الْمَحْصُولِ وَغَيْرِهِ أَنَّ الْحُكْمَ مَقْطُوعٌ بِهِ وَالظَّنُّ فِى طَرِيقِهِ وَتَقْرِيرُهُ أَنَّهُ لَمَّا دَلَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى وُجُوبِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ وَكَثُرَتْ أَخْبَارُ الْآحَادِ فِى ذٰلِكَ حَتَّى صَارَتْ مُتَوَاتِرَةَ الْمَعْنَى ، وَهٰذَا مَعْنَى اعْتِبَارِ الشَّارِعِ غَلَبَةَ الظَّنِّ فِى الْأَحْكَامِ صَارَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ نَصٍّ قَطْعِيٍّ مِنَ الشَّارِعِ عَلَى أَنَّ كُلَّ حُكْمٍ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ فَهُوَ ثَابِتٌ فِى عِلْمِ اللّٰهِ فَيَكُونُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ الْمَظْنُونِ قَطْعِيًّا فَيَصِحُّ إِطْلَاقُ الْعِلْمِ عَلَى إِدْرَاكِهِ هٰذَا عَلَى تَقْدِيرِ تَصْوِيبِ كُلِّ مُجْتَهِدٍ ، فَإِنْ قِيلَ الْمَظْنُونُ مَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ وَالْمَعْلُومُ مَا لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَتَنَافِيَانِ قُلْنَا يَكُونُ مَظْنُونًا فَيَصِيرُ مَعْلُومًا بِمُلَاحَظَةِ هٰذَا الْقِيَاسِ ، وَهُوَ أَنَّهُ قَدْ عُلِمَ كَوْنُهُ مَظْنُونًا لِلْمُجْتَهِدِ وَكُلُّ مَا عُلِمَ كَوْنُهُ مَظْنُونًا لِلْمُجْتَهِدِ عُلِمَ كَوْنُهُ ثَابِتًا فِى نَفْسِ الْأَمْرِ قَطْعًا بِنَاءً عَلَى تَصْوِيبِ كُلِّ مُجْتَهِدٍ . وَأَمَّا عَلَى تَقْدِيرِ أَنَّ الْمُصِيبَ وَاحِدٌ فَكَأَنَّهُ ثَبَتَ نَصٌّ قَطْعِيٌّ عَلَى أَنَّ كُلَّ حُكْمٍ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ فَهُوَ وَاجِبُ الْعَمَلِ أَوْ ثَابِتٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِى عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالَى فَيَكُونُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ أَوْ ثُبُوتُهُ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ قَطْعِيًّا لٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْأَوَّلِ أَنْ يَكُونَ الْفِقْهُ عِبَارَةً عَنِ الْعِلْمِ بِوُجُوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ وَعَلَى الثَّانِى أَنْ يَكُونَ الثَّابِتُ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ الظَّنِّىِّ ، وَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ ثُبُوتُهُ فِى الْوَاقِعِ قَطْعِيًّا وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الثَّابِتَ الْقَطْعِيَّ مَا لَا يَحْتَمِلُ عَدَمَ الثُّبُوتِ فِى الْوَاقِعِ وَغَايَةُ مَا أَمْكَنَ فِى هٰذَا الْمَقَامِ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ فِى شَرْحِ الْمِنْهَاجِ ، وَهُوَ أَنَّ الْحُكْمَ الْمَظْنُونَ لِلْمُجْتَهِدِ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ قَطْعًا لِلدَّلِيلِ الْقَاطِعِ وَكُلُّ حُكْمٍ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ قَطْعًا عُلِمَ قَطْعًا أَنَّهُ حُكْمٌ لِلّٰهِ تَعَالَى وَإِلَّا لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ وَكُلُّ مَا عُلِمَ قَطْعًا أَنَّهُ حُكْمُ اللّٰهِ تَعَالَى فَهُوَ مَعْلُومٌ قَطْعًا فَكُلُّ مَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ مَعْلُومٌ قَطْعًا فَالْحُكْمُ الْمَظْنُونُ لِلْمُجْتَهِدِ مَعْلُومٌ

قَطْعًا فَالْفِقْهُ عِلْمٌ قَطْعِيٌّ وَالظَّنُّ وَسِيلَةٌ إِلَيْهِ وَحَلُّهُ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ كُلَّ حُكْمٍ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ قَطْعًا عُلِمَ قَطْعًا أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَجِبَ الْعَمَلُ قَطْعًا بِمَا يُظَنُّ أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ فَقَوْلُهُ وَإِلَّا لَمْ يَجِبْ الْعَمَلُ بِهِ عَيْنُ النِّزَاعِ ، وَإِنْ بَنَى ذَلِكَ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَظْنُونُ الْمُجْتَهِدِ فَهُوَ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى قَطْعًا كَمَا هُوَ رَأْيُ الْبَعْضِ يَكُونُ ذِكْرُ وُجُوبِ الْعَمَلِ ضَائِعًا لَا مَعْنَى لَهُ أَصْلًا.

ترجمہ:۔ مشیر ہے اس طرف کہ جس حکم میں ظاہر کرے قیاس نزول وحی کو اس کے ساتھ پس وہ خارج ہے فقہ سے بوجہ قطعی ہونے اس بات کے کہ وہ ظنی ہے پھر وہ حکم جس کے ساتھ وارد ہوئی ہے نص یا اجماع بھی اس وقت قطعی ہونگے جب ان کا ثبوت بھی قطعی ہو بوجہ قطعی ہونے اس بات کے کہ وہ احکام جو ثابت ہوتے ہیں اخبار احاد سے وہ ظنی ہیں۔

قولہ وثالثاً: وہ ہے کہ جس کو ذکر کیا گیا ہے محصول میں اور اس کے علاوہ میں کہ بیشک حکم قطعی ہوتا ہے اس کے ساتھ اور ظن اس کے طریق میں ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ بیشک جب دلالت کرتا ہے اجماع عمل کے واجب ہونے (کی) ظن کے ساتھ اور اخبار احاد کے کثرت سے وارد ہونے کے ساتھ اس میں یہاں تک (کہ وہ روایات) ہوگئیں وہ متواتر المعنیٰ ، اور یہی معنیٰ ہے شارع کے اعتبار کرنے کا یعنی غلبہ ظن کا احکام میں تو ہو جائے گا وہ بمنزل نص قطعی کے شارع کی جانب سے اس بات پر کہ بیشک ہر ایسا حکم جو غالب آتا ہے مجتہد کے ظن پر پس وہ ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے علم میں۔ پس ہو جائے گا حکم مظنون کا ثابت ہونا قطعی پس صحیح ہوگا علم کا اطلاق کرنا اس کے ادراک پر، یہ ہر مجتہد مصیب کی تقدیر پر ہے پس اگر کہا جائے کہ مظنون وہ ہے کہ جو احتمال رکھتا ہے نقیض کا اور معلوم وہ ہے جو نہیں احتمال رکھتا اس کا پس وہ دونوں متنافی ہیں پس ہم کہیں گے کہ ہو جائے گا مظنون معلوم اس قیاس کے ملاحظہ کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ تحقیق جان لیا گیا ہے ہونا اس کا مظنون مجتہد کے لئے اور ہر وہ کہ جان لیا جائے اس کا مظنون ہونا مجتہد کے لئے جان لیا جائے گا اس کا ثابت ہونا نفس الامر میں قطعی طور پر بناء کرتے ہوئے ہر مجتہد کے مصیب ہونے پر اور بہر حال اس تقدیر پر کہ بیشک مصیب واحد ہے پس گویا کہ ثابت ہوئی ہے نص قطعی اس بات پر کہ بیشک ہر ایسا حکم جو غالب ہو مجتہد کے ظن پر پس وہ واجب العمل ہے یا وہ ثابت ہے نظر کرتے ہوئے دلیل کی طرف اگر چہ نہ ثابت ہو وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں پس ہوگا عمل کا واجب ہونا اس کے ساتھ یا اس کا ثابت ہونا نظر کرتے ہوئے ہے دلیل کی طرف قطعی طور پر۔ لیکن لازم آئے گا اول پر یہ کہ ہو فقہ عبارت علم بوجوب العمل بالاحکام سے اور ثانی پر لازم آئے گا یہ کہ حکم ثابت ہو نظر کرتے ہوئے دلیل ظنی کی طرف اگر چہ نہیں جانا جاتا اس کا ثابت ہونا واقع میں قطعی طور پر۔ اور تو جانتا ہے کہ بیشک ثابت قطعی

وہ ہے جو نہیں احتمال رکھتا عدم ثبوت کا واقع میں اور انتہائی کوشش وہ جو ممکن ہے اس مقام پر وہ ہے کہ جس کو ذکر کیا ہے بعض محققین نے منہاج کی شرح میں اور وہ یہ ہے کہ بیشک وہ حکم جو مظنون ہے مجتہد کے لئے واجب ہے عمل کرنا اس پر قطعی طور پر دلیل قطعی کی وجہ سے اور ہر ایسا حکم کہ واجب ہو اسی پر عمل کرنا تو یقیناً معلوم ہوگا کہ وہ اللہ کا حکم ہے وگرنہ واجب نہ ہوتا اس پر عمل کرنا اور ہر وہ حکم کہ جانا جائے قطعاً کہ بیشک وہ حکم ہے اللہ تعالیٰ کا پس وہ معلوم ہوتا ہے قطعاً پس ہر وہ حکم کہ واجب ہوتا ہے عمل اس کے ساتھ قطعاً وہ معلوم ہوتا ہے قطعاً پس وہ حکم جو مظنون ہے مجتہد کے لئے وہ معلوم ہے قطعاً پس فقہ علم قطعی ہے اور ظن وسیلہ ہے اس کی طرف، اور اس کا حل یہ ہے کہ بیشک ہم نہیں تسلیم کرتے کہ بیشک ہر ایسا حکم کہ واجب ہے اس کے ساتھ عمل کرنا قطعاً وہ معلوم ہو قطعاً کہ وہ اللہ کا حکم ہے کیوں جائز نہیں یہ کہ واجب ہو عمل کرنا قطعی طور پر جس کے بارے میں گمان کیا جائے کہ بیشک کہ وہ حکم ہے اللہ تعالیٰ کا پس اس کا قول وگرنہ واجب نہ ہوتا عمل کرنا اس کے ساتھ عین نزاع ہے اور اگر بنیاد رکھے وہ اس پر کل ماھو مظنون للمجتہد فھو حکم اللہ تعالیٰ قطعاً جیسا کہ وہ بعض کی رائے ہے ہو جائے گا وجوب عمل کا ذکر کرنا ضائع نہیں ہوگا کوئی معنیٰ اس کا بالکل۔

ماتنؒ کے جواب اول پر شارحؒ کا رد

تشریح: قولہ فجوابہ اولا:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے دو اعتراض کئے ہیں ماقبل میں ماتن نے اعتراض کا جواب دیا تھا اعتراض یہ تھا ماتن پر کہ فقہ ظنی ہے اور ظنیات پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا تو فقہ کو علم الفقہ نہیں کہنا چاہیے تو ماتن نے جواب دیا تھا کہ فقہ نام ہے ان احکام کا جن کا ظہور نزول وحی سے ہوا ہو یا ان پر اجماع منعقد ہوا ہو اور یہ قطعی ہیں تو علم الفقہ کہنا صحیح ہے اب شارحؒ نے دو اعتراض کئے ہیں۔

اعتراض (۱):۔ اس سے لازم آئے گا کہ مسائل قیاسیہ فقہ سے خارج ہوں حالانکہ یہ فقہ کے معظم مسائل میں سے ہیں

جواب:۔ یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ فقہ مدون میں داخل ہیں نہ کہ فقہ حقیقی میں یہ جواب ماقبل میں گذر چکا ہے لہذا اب اعتراض نہ رہا۔

اعتراض (۲):۔ گویا کہ آپ نے کہا کہ جن احکام پر اجماع کا انعقاد ہوا ہو یا ان پر نزول وحی کا ظہور ہوا ہو یہ یقیناً قطعی ہیں ہم ان کا قطعی ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ قطعی تب ہو سکتے ہیں جب ان کا ثبوت بھی قطعی ہو اس لئے کہ اگر حکم خبر واحد سے ثابت ہو تو یہ ثبوت قطعی نہیں ہے بلکہ اس کو ظنی کہتے ہیں ایسے ہی اجماع سے جو احکام ثابت ہوں یہ بھی قطعی ہوں یہ نہیں مانتے

جب تک اجماع کا ثبوت قطعی نہ ہو یعنی اجماع خبر متواتر یا خبر مشہور سے ثابت ہو چنانچہ اگر کسی ایک آدمی نے اجماع کی خبر دے دی تو ثبوت قطعی نہیں ہوگا جب ثبوت قطعی نہیں ہوگا تو حکم بھی قطعی نہیں ہوگا۔

جواب:۔ دیا کہ آپ کی بات درست ہے کہ قطعی حکم اس وقت ہوگا جب ثبوت قطعی ہو ہماری مراد بھی یہی ہے کیونکہ نص اور اجماع یقین کا فائدہ دیتے ہیں الا یہ کہ کوئی عارض پایا جائے تو پھر یہ قطعیت کا فائدہ نہیں دیتے لیکن ہماری بحث اس میں چل رہی ہے کہ نص اور اجماع قطع نظر عوارض کے یہ مفید للقطع ہیں لہذا جب ذات کے اعتبار سے مفید للقطع ہیں تو فقہ میں داخل رہیں گے فقہ سے خارج نہیں ہونگے۔

ماتنؒ کے جواب ثالث کی توضیح

قولہ وثالثاً:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے متن میں مذکورہ اعتراض کے تیسرے جواب کی وضاحت کی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایک ہے مسائل قیاسیہ تک پہنچنے کا طریق اور دوسرا ہے خود مسائل قیاسیہ تو مسائل قیاسیہ میں ظن نہیں ہے البتہ ظن طریق میں ہے یعنی معلوم نہیں کہ مجتہد مطلوب تک پہنچے گا یا نہیں جب پہنچ گیا تو ظن نہیں رہا یعنی جب حکم ثابت ہو گیا مجتہد کے نزدیک اور مسائل قیاسیہ کا استنباط کر لیا ہے نصوص سے تو ظن نہیں رہا۔ خلاصہ یہ کہ اگر مسائل قیاسیہ فقہ میں داخل ہوں پھر بھی فقہ قطعی رہے گا اس لئے اس پر علم کا اطلاق درست ہے۔

تقریرہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے مذکورہ جواب کی تفصیل کی ہے قبل از تفصیل ایک مقدمہ تمہید کے طور پر سمجھیں کہ علماء کے دو طبقے ہیں (۱) ایک طبقہ یہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے اور ہر مجتہد کا اجتہاد درست ہے (۲) دوسرا طبقہ یہ کہتا ہے کہ ایک مجتہد مصیب ہے اور درست ہے باقی کو غلطی لاحق ہو سکتی ہے پہلے طبقے کو مصوبہ اور دوسرے کو غیر مصوبہ کہتے ہیں اب تمہید کے بعد تفصیل سمجھیں کہ جب اجماع سے ثابت ہے کہ ظن غالب موجب للیقین ہے یعنی کسی **کام** میں ظن غالب ہو جائے تو یقین کا فائدہ ہوگا اور اس پر بہت ساری اخبار احاد دلالت کرتی ہیں کہ ظن غالب موجب للیقین **ہے** اور یہ روایات الفاظ کے اعتبار سے اگرچہ احاد ہیں معنیٰ مفہوم کے اعتبار سے تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں کہ ظن غالب موجب للیقین ہے تو معلوم ہوا کہ شریعت نے ظن غالب کا اعتبار کر لیا ہے اب شریعت کی طرف سے گویا کہ نص ہو گئی کہ ہر وہ حکم جس میں مجتہد کو ظن غالب حاصل ہو وہ اللہ کے علم میں ثابت ہے اور مسائل قیاسیہ جتنے ہیں ان میں محتہد کا ظن غالب پایا جاتا ہے تو یہ اللہ کے علم میں ثابت ہیں فلہذا یہ قطعی ہوئے یہ فرقہ مصوبہ کے نزدیک ہے اور جنہوں نے کہا کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اجماع میں ظن غالب اور روایات میں ظن غالب کا اعتبار ہے تو یوں استدلال کرتے ہیں کلما غلب علیہ ظن المجتہد فقد

یجب العمل بہ اور جس حکم پر عمل واجب ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے یا کلما غلب علیہ ظن المجتہد فہو ثابت بالنظر الی الدلیل جب دلیل سے احکام ثابت ہوئے تو قطعی ہوئے تو اب مسائل قیاسیہ قطعی ہوئے تو فقہ قطعیات پر مشتمل ہے تو اس پر علم کا اطلاق درست ہے۔

کیا ظنی کو قطعی کہا جاسکتا ہے؟

فان قیل:۔ سے اس پر ایک اعتراض کر کے آگے شارحؒ نے قلنا سے خود اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ آپ نے کہا جو مظنون للمجتہد ہے وہ قطعی ہے تو لازم آئے گا کہ مسائل قیاسیہ قطعی ہوں حالانکہ مسائل قیاسیہ تو ظنی ہیں کیونکہ آپ خود ان کو مظنون کہہ رہے ہیں تو ظنی چیز کیسے قطعی ہوسکتی ہے کیونکہ قطعی یقین کے درجہ میں ہوتی ہے اور اس میں نقیض اور جانب مخالف کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ ظنی چیز نقیض اور جانب مخالف کا احتمال رکھتی ہے تو آپ ظنی کو قطعی کیسے کہہ رہے ہیں۔

جواب:۔ یہ ظنی اس وقت تک ہے جب تک اجتہاد واستنباط نہیں کیا تھا اب جب قیاس واستنباط ہوگیا تو یہ مسائل قطعی ہوگئے کیونکہ دونوں کا زمانہ الگ ہے تو تضاد لازم نہیں آتا کیونکہ مسائل قیاسیہ اجتہاد واستنباط کے زمانہ میں ظنی ہیں اور اجتہاد واستنباط کے بعد قطعی ہیں اب اس کو شکل اول سے ثابت کرتے ہیں (صغریٰ) قد علم کونہ مظنونا للمجتہد (کبریٰ) وکل ما علم کونہ مظنونا للمجتہد علم کونہ ثابتا فی نفس الامر یہ شکل اول ہے اب حد اوسط گرائیں گے تو نتیجہ قد علم کونہ ثابتا فی نفس الامر۔

لکن یلزم:۔ اس عبارت میں شارحؒ اعتراض نقل کرتے ہیں جب ہر مجتہد کو مصیب قرار نہ دیں تو ماتن نے کہا پھر استدلال یوں ہوگا کہ شریعت کی طرف سے نص ثابت ہے کل حکم غلب علیہ ظن المجتہد فقد یجب العمل بہ یا فہو ثابت بالنظر الی الدلیل اب پہلی صورت میں اعتراض یہ ہے کہ فقہ علم بوجوب العمل بالاحکام کا نام ہوگا حالانکہ فقہ احکام جاننے کا نام ہے وجوب عمل کے جاننے کا نام نہیں ہے؟ اور دوسری صورت فہو ثابت بالنظر الی الدلیل پر۔

اعتراض:۔ لازم آیا کہ اگر اس عبارت سے استدلال کیا جائے تو لازم آئے گا کہ نفس الامر میں حکم ثابت ہو یا نہ ہو پس دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے ثابت ہو تو وہ قطعی ہے حالانکہ جو چیز واقع کے مطابق نہ ہو وہ جہل مرکب ہے وہ قطعی اور یقینی نہیں ہوسکتی۔

جواب اعتراض اول:۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے کہا پہلی صورت میں ظن غالب حاصل ہو تو عمل واجب ہے اب عمل کے واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد یقین کرلے کہ یہ چیز واجب ہے اور عمل کے حرام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یقین کرلے کہ یہ حرام ہے اب وجوب عمل کا مطلب یہ ہے کہ واجب ہونے کا ایسے ہی حرام ہونے کا یقین کرلے اور واجب اور حرام یہ احکام ہیں اور ان کا یقین کرنا علم ہی ہے تو اس صورت میں بھی فقہ علم بالاحکام کا نام ہوگا۔

جوابات اعتراض ثانی (۱):۔ اعتراض ثانی ثابت بالنظر الی الدلیل کو قطعی کہا ہے یہ قطعی ظن محض کے مقابلہ میں ہے کہ ظن محض نہ ہو اور ظن کے مقابلہ میں قطعی عام ہے واقعہ کے مطابق ہو یا نہ ہو یہ سب ظن کے خلاف ہے اور بایں معنی قطعی ہے۔

(۲):۔ یہ جو ہم نے کہا کہ ہر وہ حکم کہ جس میں ظن غالب ہو وہ قطعی ہے دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے تو اس میں دلیل سے مراد وہ دلیل ہے جو مقدمہ اجماعیہ سے مرکب ہو مثلاً ایک آدمی نے خبر دی کہ فلاں بادشاہ مر گیا ہے اور جس کو خبر دی گئی اس نے دیکھا کہ عورتوں نے رونا شروع کر دیا اور گھر سے نکل آئیں یہ ان کا نکلنا اس بات کی دلیل ہے کہ واقعی بادشاہ مرا ہے خلاصہ یہ ہے کہ جب دلیل مقدمہ اجماعیہ سے مرکب ہوگی تو مظنون للمجتہد قطعی ہوگا۔

فقہ کے قطعی ہونے کے ثبوت کے لئے آخری کوشش

وغایۃ ماامکن:۔ سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ فقہ قطعی چیز ہے شارحؒ نے شرح منہاج میں نقل کردہ دلیل کو بیان کیا یہ دلیل دو قیاسوں پر مشتمل ہے۔

قیاس اول:۔ کل حکم مظنون للمجتہد فقد یجب العمل علیہ قطعاً یہ صغریٰ ہے اس میں کل حکم مظنون للمجتہد یہ موضوع ہے فقد یجب العمل علیہ قطعاً یہ محمول ہے اور اس کا کبریٰ قیاس ثانی کا نتیجہ بنے گا اور کل ما یجب العمل علیہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ یہ قیاس ثانی کا صغریٰ ہے اب نتیجہ کی صحت کے لئے صغریٰ اور کبریٰ کا مدلل ہونا ضروری ہے اب قیاس اول کے صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ صغریٰ تھا کل حکم مظنون للمجتہد فقد یجب العمل علیہ قطعاً اس کی دلیل اجماع ہے یعنی اجماع نے ظن غالب کا اعتبار کیا ہے اور اخبار احاد متواترۃ المعنی بھی ظن غالب کا اعتبار کرتی ہیں گویا کہ دلیل قطعی سے ثابت ہے کیونکہ اجماع اور اخبار احاد ثابت کر رہی ہیں کہ ہر حکم جو مظنون للمجتہد ہو وہ قطعی اور واجب العمل ہوتا ہے اور قیاس ثانی کے صغریٰ وکل ما یجب العمل علیہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ اس کی دلیل عمل کا واجب ہونا ہے کہ اگر اللہ کا حکم نہ ہوتا تو عمل بھی واجب نہ ہوتا اور کبریٰ وکل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ فہو معلوم قطعاً اب دونوں طرفوں میں حد اوسط علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ ہے اس کو گرائیں گے تو نتیجہ ہوگا کل ما یجب علیہ العمل قطعاً فہو معلوم قطعاً اب قیاس ثانی کے نتیجہ کو قیاس اول کا کبریٰ بنائیں شکل اول یوں بنے گی (صغریٰ) **کل حکم مظنون للمجتہد فقد یجب العمل علیہ قطعاً** (کبریٰ) **وکل ما یجب علیہ العمل قطعاً فہو معلوم قطعاً** اب حد اوسط ہوگی **کل ما یجب علیہ العمل** اس کو گرانے سے نتیجہ نکلے گا **کل حکم مظنون للمجتہد فہو معلوم قطعاً** لہٰذا جب یہ ثابت ہو گیا کہ مظنون للمجتہد (مسائل قیاسیہ) قطعی ہیں تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ فقہ قطعی ہے کیونکہ فقہ انہیں

مسائل قیاسیہ کا نام ہے تو معلوم ہوا کہ ظن طریق میں ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

وحلہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے اس سے غرض تفتازانی فقہ کو قطعی ثابت کرنے کے لئے ماقبل میں جو انتہائی کوشش کی گئی ہے اس پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ آپ نے قیاس اول میں جو صغریٰ کی دلیل دی اس کو تو ہم مانتے ہیں لیکن قیاس ثانی کا صغریٰ یعنی کل ما یجب العمل علیہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ اس کی دلیل ہم نہیں مانتے کیونکہ اس کی دلیل دی ہے کہ اللہ کے ہاں حکم نہ ہوتا تو عمل واجب نہ ہوتا اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جس پر عمل واجب ہو وہ قطعاً اللہ کی طرف سے ہو ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ عمل واجب ہو اس وجہ سے کہ ظن ہو کہ یہ اللہ کا حکم ہے تو عمل کے واجب ہونے میں عین اختلاف ہے تو اس کو دلیل بنانا درست نہیں خلاصہ یہ ہوا کہ کبریٰ غیر مدلل ہے اور اگر کہو یہ قول فرقہ مصوبہ کا ہے تو بھی درست نہیں کیونکہ ان کے نزدیک فقد یجب علیہ العمل والا قضیہ درست نہیں ہے پھر اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے فلہٰذا کبریٰ غیر مدلل ہوا خلاصہ یہ کہ شارحؒ نے امکانی کوشش کو رد کر دیا ہے۔ درحقیقت غایۃ ماامکن کی تقریر اور اس کے حل کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی جب کہ شارحؒ کے تمام اعتراضات کے جوابات سابق میں مذکور ہو چکے ہیں۔

توضیح

وَأُصُولُ الْفِقْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ وَإِنْ كَانَ ذَا فَرْعًا لِلثَّلَاثَةِ لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ الْفِقْهُ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ الْفِقْهُ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فَقَالَ هُوَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ؛ فَالثَّلَاثَةُ الْأُوَلُ أُصُولٌ مُطْلَقَةٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُثْبِتٌ لِلْحُكْمِ أَمَّا الْقِيَاسُ فَهُوَ أَصْلٌ مِنْ وَجْهٍ؛ لِأَنَّهُ أَصْلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ وَفَرْعٌ مِنْ وَجْهٍ؛ لِأَنَّهُ فَرْعٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّلَاثَةِ الْأُوَلِ إِذِ الْعِلَّةُ فِيهِ مُسْتَنْبَطَةٌ مِنْ مَوَارِدِهَا فَيَكُونُ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِالْقِيَاسِ ثَابِتًا بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ وَأَيْضًا هُوَ لَيْسَ بِمُثْبِتٍ بَلْ هُوَ مُظْهِرٌ.

أَمَّا نَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ فَكَقِيَاسِ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْوَطْءِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ الثَّابِتَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي

الْمَحِيضِ وَالعِلَّةُ هِيَ الأَذَى وَأَمَّا الْمُستَنبَطُ مِنَ السُّنَّةِ فَكَقِيَاسِ حُرمَةِ قَفِيزٍ مِن الجَصِّ بِقَفِيزَينِ عَلَى حُرمَةِ قَفِيزٍ مِن الحِنطَةِ بِقَفِيزَينِ الثَّابِتَةِ بِقَولِهِ عَلَيهِ السَّلامُ الحِنطَةُ بِالحِنطَةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالفَضلُ رِبًا وَأَمَّا الْمُستَنبَطُ مِنَ الإِجمَاعِ فَأَورَدُوا لِنَظِيرِهِ قِيَاسَ الوَطءِ الحَرَامِ عَلَى الحَلَالِ فِي حُرمَةِ الْمُصَاهَرَةِ يَعنِي قِيَاسَ حُرمَةِ وَطءِ أُمِّ الْمُزنِيَّةِ عَلَى حُرمَةِ وَطءِ أُمِّ أَمَتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا وَالحُرمَةُ فِي المَقِيسِ عَلَيهِ ثَابِتَةٌ إِجمَاعًا وَلَا نَصَّ فِيهِ بَل النَّصُّ وَارِدٌ فِي أُمَّهَاتِ النِّسَاءِ مِن غَيرِ اشتِرَاطِ الوَطءِ.

ترجمہ:۔ (اصول فقہ کتاب سنت رسول، اجماع اور قیاس ہیں اگر چہ وہ فرع بننے والا ہے ان تینوں کی) جب ذکر کیا ہے اس بات کا کہ فقہ کے اصول وہ ہوتے ہیں کہ جن پر فقہ موقوف ہوتو ارادہ کیا اس بات کا کہ یہ کہ بیان کرے اس چیز کو جس پر فقہ موقوف ہو کہ وہ کون سی چیز ہے پس فرمایا کہ وہ یہی چار ہیں۔ پہلے تین اصول مطلقہ ہیں اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے مثبت ہے حکم کے لئے۔ بہر حال قیاس پس وہ اصل ہے من وجہ اس لئے کہ وہ اصل ہے نسبت کرتے ہوئے حکم کی طرف اور فرع ہے من وجہ اس لئے کہ یہ فرع ہے نسبت کرتے ہوئے پہلے تین اصول کی طرف اس لئے کہ علت اس (قیاس) میں مستنبط ہوتی ہے ان (اصول ثلثہ) کے وارد ہونے کی جگہوں سے پس ہو جائے گا وہ حکم جو ثابت ہونے والا ہوگا قیاس کے ساتھ وہ ثابت ہونے والا ہوگا ان ادلہ کے ساتھ اور یہ بھی کہ وہ نہیں ہے مثبت بلکہ وہ تو مظہر ہے۔ اور بہر حال اس قیاس کی نظیر سے جو مستنبط ہے کتاب سے پس جیسا کہ لواطت کی حرمت کو قیاس کرنا وطی کی حرمت پر حالت حیض میں جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض سے اور علت وہ گندگی ہے اور بہر حال مثال اس قیاس کی جو مستنبط ہے سنت سے پس جیسا کہ چونے کی ایک قفیز کی حرمت کو قیاس کرنا دو قفیزوں کے بدلے میں گندم کے ایک قفیز کی حرمت پر دو قفیزوں کے بدلے میں اس میں سے ہے جو ثابت ہونے والے ہیں آپ ﷺ کے قول کے ساتھ الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل یدا بید والفضل ربوا سے اور بہر حال مستنبط من الاجماع کی مثال پس لائے وہ اس کی مثال وطی حرام کو قیاس کرنا وطی حلال پر حرمت مصاہرۃ میں یعنی ام مزنیہ کی وطی کی حرمت کو قیاس کرنا اُمِ موطوۂ کی وطی کی حرمت پر اور حرمت مقیس علیہ میں ثابت ہے اجماعا اور نہیں ہے کوئی نص اس میں بلکہ نص وارد ہونے والی ہے بیویوں کی ماؤں کی حرمت کے بارے میں بغیر وطی کی شرط کے۔

مصادیق اصول فقہ

تشریح اصول الفقہ :۔ ماتن نے اصول فقہ کی پہلے تعریف اضافی کی تھی کہ اصول فقہ وہ ہیں جن پر فقہ کی بنیاد ہو اب اس کا مصداق بیان کرتے ہیں کہ اس کا مصداق چار چیزیں ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ ﷺ (۳) اجماع امت محمد یہ صلی اللہ علیہ وسلم (۴) قیاس شرعی فرق ان میں یہ ہے کہ پہلے تین اصول مطلقہ ہیں اور چوتھا اصل قیاس یہ اصل ناقص ہے یعنی من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع ہے اگر حکم کی طرف دیکھیں کہ وہ قیاس سے ثابت ہے تو اس اعتبار سے اصل ہے اور اگر یہ دیکھیں کہ اس کی علت کا استنباط اصول ثلثہ سے ہے تو اس اعتبار سے فرع ہے کیونکہ قیاس سے ثابت ہونے والا حکم دراصل دلائل ثلاثہ سے ثابت ہوتا ہے قیاس تو صرف مظہر احکام ہے مثبت احکام نہیں۔

اصول ثلثہ سے مستنبط قیاس کے نظائر

اس قیاس کی مثال جو کتاب اللہ سے مستنبط ہے جیسے لواطت حرام ہے اس کو قیاس کیا ہے حالت حیض میں بیوی سے جماع کرنے کی حرمت پر کہ اس کی علت گندگی ہے لہذا یہ بھی حرام ہے اس علت کی وجہ سے یہ قیاس کتاب اللہ سے مستنبط ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ لواطت کی حرمت کتاب اللہ یعنی نص سے ثابت ہے کیونکہ ضابطہ ہے شرائع من قبلنا کے احکام جو قرآن پاک میں مذکور ہیں اور ان کا رد نہ کیا گیا ہو تو وہ امت محمد یہ پر لازم ہیں لہذا قوم لوط کا تذکرہ قرآن پاک میں موجود ہے اور ان کا عیب بیان کیا گیا ہے اور اس کی حرمت کو رد نہیں کیا گیا تو معلوم ہوا کہ لواطت جیسے ان پر حرام ہے ویسے ہم پر بھی حرام ہے یہ مسئلہ تو منصوص علیہا ہے قیاس سے ثابت ہی نہیں کیونکہ قیاس ان مسائل میں ہوتا ہے جن کا اصول ثلاثہ سے ثبوت نہ ہو تو اس کو قیاس کی مثال بنانا درست نہیں ہے۔

جواب (۱):۔ یہ ہے کہ قرآن میں مطلقاً لواطت کا ذکر ہے کہ مردوں سے ہو یا عورتوں سے ہو یہاں قیاس کی نظیر بیویوں سے لواطت ہے کیونکہ کسی کو وہم ہو سکتا ہے کہ بیوی سے ہر قسم کا نفع جائز ہے تو لواطت بھی جائز ہو تو فرمایا کہ اپنی بیوی سے بھی لواطت حرام ہے اس کو قیاس کیا ہے اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کے حرام ہونے پر گندگی کی وجہ سے۔

جواب (۲):۔ کہ ٹھیک ہے کہ لواطت کی حرمت قرآن مجید سے ثابت ہے لیکن لوطی کے انکار کو ختم کرنے کے لئے اور مزید تاکید کے لئے اس کو قیاس کی مثال بنایا ہے کہ جس طرح اس کی حرمت نص سے ثابت ہے اسی طرح قیاس منصوص العلة سے بھی اس کی حرمت ثابت ہے قیاس مستنبط من الحدیث کی مثال...... جس طرح چونے کے ایک قفیز کی بیع کی حرمت دو قفیز کے

ساتھ اس کو قیاس کیا گیا ان چھ چیزوں کی بیع پر جن کو حدیث میں ذکر کیا گیا ہے الحطة بالحطة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا کہ جس طرح قدریت وجنسیت کی علت کی وجہ سے ان چھ چیزوں میں کمی زیادتی حرام ہے اسی طرح چونے کی بیع چونے کے ساتھ ہوتو بھی کمی زیادتی حرام ہوگی کیونکہ اس میں بھی علت (قدریت وجنسیت) پائی جاتی ہے قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال یہ ہے کہ زانی کے لئے مزنیہ کی ماں حرام ہے اب مزنیہ کی ماں کا حرام ہونا اُس کو قیاس کیا ہے موطوءہ لونڈی کی ماں کی حرمت پر مثلاً اگر ایک لونڈی سے وطی کرلے تو لونڈی کی ماں حرام ہوگی اب لونڈی کی ماں کی حرمت قرآن مجید وحدیث میں مذکور نہیں ہے قرآن میں بیوی کی ماں کی حرمت کا ذکر ہے لونڈی والا مسئلہ مذکور نہیں تو اب لونڈی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے علت بعضیت وجزئیت کی وجہ سے اور یہ علت مزنیہ میں پائی جارہی ہے تو مزنیہ کے اصول وفروع بھی حرام ہونگے۔

تلویح

قَوْلُهُ وَأُصُولُ الفِقهِ مَا سَبَقَ كَانَ بَيَانَ مَفهُومِ أُصُولِ الفِقهِ وَهَذَا بَيَانُ مَا صَدَقَ عَلَيهِ هَذَا المَفهُومُ مِنَ الأَنوَاعِ المُنحَصِرَةِ بِحُكمِ الاستِقرَاءِ فِي الأَربَعَةِ وَوَجهُ ضَبطِهِ أَنَّ الدَّلِيلَ الشَّرعِيَّ إِمَّا وَحيٌ أَو غَيرُهُ وَالوَحيُ إِن كَانَ مَتلُوًّا فَالكِتَابُ وَإِلَّا فَالسُّنَّةُ وَغَيرُ الوَحيِ إِن كَانَ قَولَ كُلِّ الأُمَّةِ مِن عَصرٍ فَالإِجمَاعُ وَإِلَّا فَالقِيَاسُ أَو أَنَّ الدَّلِيلَ إِمَّا أَن يَصِلَ إِلَينَا مِنَ الرَّسُولِ عَلَيهِ السَّلَامُ أَو لَا وَالأَوَّلُ إِن تَعَلَّقَ بِنَظمِهِ الإِعجَازُ فَالكِتَابُ وَإِلَّا فَالسُّنَّةُ وَالثَّانِي إِن اُشتُرِطَ عِصمَةُ مَن صَدَرَ عَنهُ فَالإِجمَاعُ وَإِلَّا فَالقِيَاسُ.

وَأَمَّا شَرَائِعُ مَن قَبلَنَا وَالتَّعَامُلُ وَقَولُ الصَّحَابِيِّ وَنَحوُ ذَلِكَ فَرَاجِعَةٌ إِلَى الأَربَعَةِ وَكَذَا المَعقُولُ نَوعُ استِدلَالٍ بِأَحَدِهَا وَإِلَّا فَلَا دَخلَ لِلرَّأيِ فِي إِثبَاتِ الأَحكَامِ وَمَا جَعَلَهُ بَعضُهُم نَوعًا خَامِسًا مِنَ الأَدِلَّةِ وَسَمَّاهُ الاستِدلَالَ فَحَاصِلُهُ يَرجِعُ إِلَى التَّمَسُّكِ بِمَعقُولِ النَّصِّ أَو الإِجمَاعِ صُرِّحَ بِذَلِكَ فِي الأَحكَامِ ثُمَّ الثَّلَاثَةُ الأُوَلُ أُصُولٌ مُطلَقَةٌ لِكَونِهَا أَدِلَّةً مُستَقِلَّةً مُثبِتَةً لِلأَحكَامِ وَالقِيَاسُ أَصلٌ مِن وَجهٍ لِاستِنَادِ الحُكمِ إِلَيهِ ظَاهِرًا دُونَ وَجهٍ لِكَونِهِ فَرعًا لِلثَّلَاثَةِ لِابتِنَائِهِ عَلَى عِلَّةٍ

مُستَنبَطَةٍ مِن مَوَارِدِ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالإِجمَاعِ فَالحُكمُ بِالتَّحقِيقِ مُستَنِدٌ إِلَيهَا وَأَثَرُ القِيَاسِ فِي إِظهَارِ الحُكمِ وَتَغيِيرِ وَصفِهِ مِنَ الخُصُوصِ إِلَى العُمُومِ وَمِن هُنَا يُقَالُ أُصُولُ الفِقهِ ثَلاثَةٌ الكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالإِجمَاعُ وَالأَصلُ الرَّابِعُ القِيَاسُ المُستَنبَطُ مِن هَذِهِ الأُصُولِ الثَّلاثَةِ

ترجمہ:۔ جوگذر چکا وہ اصول فقہ کے مفہوم کا بیان تھا اور یہ اس چیز کا بیان ہے جس پر یہ مفہوم صادق آتا ہے ان انواع میں سے جو منحصر ہیں استقراء کے حکم کے ساتھ چار میں اور اسکی وجہ حصر یہ ہے کہ بیشک دلیل شرعی یا تو وحی ہوگی یا غیر وحی ہوگی اور اگر وحی متلو ہو پس وہ کتاب اللہ ہے وگرنہ پس وہ سنت ہے اور غیر وحی اگر ہوا یک زمانے کے کل مجتہدین کا قول پس اجماع ہے وگرنہ قیاس ہے، یا بیشک دلیل بہر حال یہ کہ پہنچے گی ہماری طرف رسول اللہ ﷺ کی جانب سے یا نہیں اور اول اگر ہو اس کی نظم کے ساتھ تعلق اعجاز کا پس کتاب ہے وگرنہ پس سنت ہے اور ثانی اگر شرط لگائی گئی اس شخص کی عصمت کی جس سے یہ صادر ہو پس اجماع ہے وگرنہ پس یہ قیاس ہے اور بہر حال شریعتیں جو ہم سے پہلے گذر چکیں اور تعامل الناس اور قول صحابی رضی اللہ عنہ اور اس کی مثل پس لوٹنے والی ہیں چار کی طرف اسی طرح عقلی دلیل بھی ان میں سے ایک قسم ہے وگرنہ پس نہیں ہے کوئی دخل رائے کے لئے احکام کو ثابت کرنے میں اور جو بنایا ہے اس دلیل عقلی کو ان میں سے بعض نے پانچویں قسم ادلۃ سے اور نام رکھا اس کا استدلال پس اس کا حاصل لوٹتا ہے تمسک کرنے کی طرف معقول نص کے ساتھ یا اجماع کے ساتھ تصریح کی گئی ہے اس کے ساتھ احکام میں پھر پہلے تین اصول مطلقہ ہیں بوجہ ہونے ان کے ادلہ مستقلہ مثبتہ للاحکام کے اور قیاس اصل ہے من وجہ بوجہ حکم کے منسوب ہونے اس کی طرف ظاہرا دون وجہ بوجہ ہونے اس کے فرع تین کے لئے بوجہ اس کے علت مستنبطہ پر مبنی ہونے کے کتاب اور سنت اور اجماع کے موارد سے۔ پس حکم یقیناً منسوب ہوتا ہے ان علتوں کی طرف اور قیاس کا اثر حکم کے ظاہر کرنے میں اور اسکی وصف کو خصوص سے عموم کی طرف تبدیل کرنے میں ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب اللہ سنت اور اجماع اور اصل چوتھا وہ قیاس ہے جو مستنبط ہوتا ہے ان اصول ثلثہ سے۔

تشریح: قولہ اصول الفقہ :۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ ماقبل سے ربط بیان کرنا ہے کہ پہلے اصول فقہ کی تعریف تھی اب مصداق بیان کرتے ہیں اور وہ چار چیزیں ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ ﷺ (۳) اجماع (۴) قیاس۔

اصول اربعہ کی وجہ حصر

وجہ ضبط:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ان چاروں کی وجہ حصر بیان کرنا ہے اور شارحؒ نے دو وجہ حصر بیان کی ہیں لیکن وجہ حصر سے قبل ایک مقدمہ بطور تمہید کے سمجھیں کہ وحی متلو کسے کہتے ہیں؟ عند البعض وحی متلو وہ کلام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریل علیہ السلام پر پڑھا ہو اور جبریل علیہ السلام نے جناب رسول اللہ ﷺ پر پڑھا ہو اور آپ ﷺ نے امت پر پڑھا ہو اور عند البعض وحی متلو وہ کلام ہے کہ جس کے ساتھ احکام متعلق ہوں اور وہ نمازوں کے اندر پڑھا جاتا ہو اور حدث اکبر میں پڑھنا جائز نہ ہو حدث اصغر کی حالت میں چھونا جائز نہ ہو وغیرہ ذٰلک اب تمہید کے بعد وجہ حصر سمجھیں۔

وجہ حصر اول:۔ کہ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی اگر وحی ہو تو دو حال سے خالی نہیں وحی متلو ہوگی یا غیر متلو اگر وحی متلو ہو تو کتاب اللہ ہے اور اگر غیر متلو ہو تو حدیث ہے اور اگر دلیل شرعی غیر وحی ہے تو دو حال سے خالی نہیں ایک زمانہ کے علماء کا اتفاق ہوگا یا نہیں ہوگا اگر اتفاق ہو تو اجماع ہے اور اگر اتفاق نہ ہو تو قیاس ہے۔

دوسری وجہ حصر:۔ دلیل شرعی دو حال سے خالی نہیں ہم تک نبی اکرم ﷺ کے واسطے سے پہنچی ہوگی یا بغیر واسطہ کے اگر واسطہ کے ساتھ ہو تو دو حال سے خالی نہیں صفت اعجاز کا اعتبار ہوگا یعنی معجز ہوگی یا معجز نہیں ہوگی اگر صفت اعجاز کا اعتبار ہے تو قرآن ہے ورنہ سنت رسول اللہ ﷺ ہے اور اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے واسطے کے بغیر پہنچی ہے تو دو حال سے خالی نہیں جس سے دلیل صادر ہوئی ہے اس میں عصمت عن الخطاء پائی جائیگی یا عصمت عن الخطاء نہیں ہوگی اگر عصمت عن الخطاء ہو تو اجماع ہے ورنہ قیاس ہے۔

شرائع من قبلنا، تعامل الناس، قول صحابیؓ، دلیل عقلی وغیرہ اصول اربعہ میں داخل ہیں

واما شرائع مَن:۔ یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے شارحؒ نے اس عبارت میں سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ دلائل شرعیہ کو چار میں بند کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ بھی کئی دلیلیں ہیں جن سے استدلال کیا جاتا ہے مثلاً پہلی امتوں کی شریعت کے احکام اگر قرآن وحدیث میں مذکور ہوں اور انکار دنہ کیا گیا ہو تو امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ان احکام پر عمل کرنا لازم ہے اب دلیل پہلی امت کی شریعت ہے ایسے ہی لوگوں کا تعامل دلیل بن جاتا ہے مثلاً مصر کے قراء حضرات ضاد کی بجائے دال پڑھتے ہیں یہ لوگوں کے تعامل کی وجہ سے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں تو تعامل الناس دلیل شرعی ہوئی کبھی صحابیؓ کا قول دلیل بن جاتا ہے حالانکہ یہ قول قرآن وحدیث اور اجماع وقیاس میں نہیں ہے اسی طرح ایک

دلیل عقلی بھی ہے جس کا درجہ قیاس کے بعد ہے جس کو معقول کا نام دیتے ہیں خاص طور پر صاحب ہدایہ دلیل عقلی دیتے ہیں اور یہ حجت بن جاتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ دلائل شرعیہ کو چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔

جواب:۔ دیا کہ حصر چار میں صحیح ہے کیونکہ پہلی امتوں کی شریعت قرآن میں بیان کی گئی ہوگی یا حدیث میں اگر قرآن پاک میں بیان کی گئی ہے تو قرآن میں داخل ہے اور اگر حدیث میں بیان کی گئی ہے تو سنت رسول اللہ ﷺ میں داخل ہے تو یہ علیحدہ دلیل شرعی نہ ہوئی اور تعامل الناس اجماع میں داخل ہے تو یہ بھی مستقل دلیل شرعی نہ ہوئی اور قول صحابی قیاس کے موافق ہوگا یا موافق نہیں ہوگا اگر قیاس کے موافق ہو تو قیاس میں داخل ہے اور اگر مخالف قیاس ہو تو صحابی نے یہ قول نبی علیہ السلام سے سن کر کیا ہوگا تو یہ قول صحابی حدیث میں داخل ہوگا کیونکہ صحابی رسول ﷺ اپنی طرف سے کوئی شرعی بات بیان کرے یہ محال ہے لہذا یہ بھی مستقل اور علیحدہ دلیل شرعی نہ ہوئی۔ باقی رہی دلیل عقلی یہ نص سے یا اجماع سے ماخوذ ہوتی ہے کیونکہ مطلقا دلیل عقلی کا اعتبار نہیں ہے جب تک کہ مؤید بالنص یا مؤید بالاجماع نہ ہو تو دلیل عقلی بھی قرآن وحدیث اور اجماع میں داخل ہوئی یہ بھی کوئی علیحدہ دلیل شرعی نہیں ہے فلا اعتراض علیہ۔

اصول اربعہ میں مراتب کے اعتبار سے فرق

ثم الثلثۃ الاول:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی وضاحت کرتے ہوئے اصول اربعہ کا فرق بیان کیا ہے کہ پہلے تین اصول اصل مطلق ہیں اور چوتھا اصل یعنی قیاس اصل ناقص ہے یہ من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع ہے اگر حکم کی طرف دیکھیں کہ اس کا ظاہری سبب قیاس ہے تو یہ اصل ہے اور اگر اس کو دیکھیں کہ اس کی علت اصول ثلثہ سے مستنبطہ ہے تو یہ فرع ہے کیونکہ حکم دراصل انہی دلائل ثلاثہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور قیاس کا اثر صرف حکم کو ظاہر کرنے میں ثابت ہوتا ہے اور حکم کو خصوص سے عموم کی طرف تبدیل کرنے میں ظاہر ہوتا ہے حکم کو ثابت کرنے میں ظاہر نہیں ہوتا اس لئے یہ اصل ناقص ہے اور قیاس کے اصل ناقص ہونے کی وجہ سے اصولین نے جب اصول اربعہ کو بیان کیا تو پہلے تین کو علیحدہ بیان کیا اور قیاس کو علیحدہ ذکر کیا اور عنوان یوں قائم کیا اصول الفقہ ثلثۃ الکتاب والسنۃ والاجماع والاصل الرابع القیاس الخ...... کیونکہ قیاس اصل ضعیف ہے اس لئے اسے علیحدہ الاصل الرابع القیاس کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِوُجُوهٍ الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْأَصْلِ الْمُطْلَقِ إِلَّا مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ سَوَاءٌ كَانَ فَرْعًا لِشَيْءٍ آخَرَ أَوْ لَمْ يَكُنْ وَلِهٰذَا صَحَّ إِطْلَاقُهُ عَلَى الْأَبِ وَإِنْ

كَانَ فَرعًا الثَّانِي أَنَّ السَّبَبَ القَرِيبَ لِلشَّيءِ مَعَ أَنَّهُ مُسَبَّبٌ عَن البَعِيدِ أَولَى بِإِطلَاقِ اسمِ السَّبَبِ عَلَيهِ مِن البَعِيدِ وَإِن لَم يَكُن مُسَبَّبًا عَن شَيءٍ آخَرَ .

الثَّالِثُ أَنَّ أَولَوِيَّةَ بَعضِ الأَقسَامِ فِي مَعنَى المَقسَمِ لَازِمَةٌ فِي كُلِّ قِسمَةٍ فَيَلزَمُ أَنَّ يُفرَدَ القِسمُ الضَّعِيفُ فَيُقَالُ مَثَلًا الكَلِمَةُ قِسمَانِ اسمٌ وَفِعلٌ وَالقِسمُ الثَّالِثُ هُوَ الحَرفُ الرَّابِعُ أَنَّ تَغيِيرَ الحُكمِ مِن الخُصُوصِ إِلَى العُمُومِ لَا يُمكِنُ إِلَّا بِتَقرِيرِهِ فِي صُورَةٍ أُخرَى وَهُوَ مَعنَى الأَصَالَةِ المُطلَقَةِ .

الخَامِسُ أَنَّ الإِجمَاعَ أَيضًا يَفتَقِرُ إِلَى السَّنَدِ فَيَنبَغِي أَن لَا يَكُونَ أَصلًا مُطلَقًا وَالجَوَابُ عَن الأَوَّلِ أَنَّا لَا نَدَّعِي أَنَّ لِعَدَمِ الفَرعِيَّةِ دَخلًا فِي مَفهُومِ الأَصلِ بَل إِنَّ الأَصلَ مَقُولٌ بِالتَّشكِيكِ وَإِنَّ الأَصلَ الَّذِي يَستَقِلُّ فِي مَعنَى الأَصَالَةِ وَابتِنَاءِ الفَرعِ عَلَيهِ كَالكِتَابِ مَثَلًا أَقوَى مِن الأَصلِ الَّذِي يَبتَنِي فِي ذَلِكَ المَعنَى عَلَى شَيءٍ آخَرَ بِحَيثُ يَكُونُ فَرعُهُ فِي الحَقِيقَةِ مُبتَنِيًا عَلَى ذَلِكَ الشَّيءِ كَالقِيَاسِ وَالأَضعَفُ غَيرُ دَاخِلٍ فِي الأَصلِ المُطلَقِ بِمَعنَى الكَامِلِ فِي الأَصَالَةِ وَهَذَا بَيِّنٌ . وَأَمَّا الأَبُ فَإِنَّمَا يَبتَنِي عَلَى أَبِيهِ فِي الوُجُودِ لَا فِي الأُبُوَّةِ وَالأَصَالَةِ لِلوَلَدِ فَلَا يَكُونُ مِمَّا ذَكَرنَا فِي شَيءٍ وَعَن الثَّانِي أَنَّ السَّبَبَ القَرِيبَ هُوَ المُؤَثِّرُ فِي فَرعِهِ وَالمُفضِي إِلَيهِ وَأَثَرُ البَعِيدِ إِنَّمَا هُوَ فِي الوَاسِطَةِ الَّتِي هِيَ السَّبَبُ القَرِيبُ لَا فِي فَرعِهِ فَبِالضَّرُورَةِ يَكُونُ أَولَى وَأَقوَى مِن البَعِيدِ فِي مَعنَى السَّبَبِيَّةِ وَالأَصَالَةِ لِذَلِكَ الفَرعِ وَفِيمَا نَحنُ فِيهِ القِيَاسُ لَيسَ بِمُثبِتٍ لِحُكمِ الفَرعِ فَضلًا عَن أَن يَكُونَ قَرِيبًا لِيَكُونَ أَولَى بِالأَصَالَةِ بَل هُوَ مُظهِرٌ لِاستِنَادِ حُكمِ الفَرعِ إِلَى النَّصِّ وَالإِجمَاعِ وَعَن الثَّالِثِ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ لُزُومَ أَولَوِيَّةِ بَعضِ الأَقسَامِ فِي كُلِّ تَقسِيمٍ وَكَيفَ يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ فِي تَقسِيمِ المَاهِيَّاتِ الحَقِيقِيَّةِ إِلَى أَنوَاعِهَا وَأَفرَادِهَا كَتَقسِيمِ الحَيَوَانِ إِلَى

الإِنسَانِ وَغَيرِهِ وَلَو سُلِّمَ لُزُومُ ذٰلِکَ فِي كُلِّ قِسمَةٍ فَلا نُسَلِّمُ لُزُومَ الإِشَارَةِ إِلَى ذٰلِکَ وَالتَّنبِيهِ عَلَيهِ غَايَةُ مَا فِي البَابِ أَنَّهُ يَجُوزُ وَعَنِ الرَّابِعِ أَنَّهُ إِن أُرِيدَ بِالتَّقرِيرِ التَّقرِيرُ بِحَسَبِ الوَاقِعِ حَتَّى يَكُونَ القِيَاسُ هُوَ الَّذِي يُقَرِّرُ الحُكمَ وَيُثبِتُهُ فِي صُورَةِ الفَرعِ فَلا نُسَلِّمُ امتِنَاعَ التَّغيِيرِ بِدُونِهِ وَإِن أُرِيدَ التَّقرِيرُ بِحَسَبِ عِلمِنَا فَهُوَ لَا يَقتَضِي إِسنَادَ الحُكمِ حَقِيقَةً إِلَى القِيَاسِ لِيَكُونَ أَصلًا لَهُ كَامِلًا وَعَنِ الخَامِسِ بَعدَ تَسلِيمِ مَا ذُكِرَ أَنَّ الإِجمَاعَ إِنَّمَا يَحتَاجُ إِلَى السَّنَدِ فِي تَحَقُّقِهِ لَا فِي نَفسِ الدَّلَالَةِ عَلَى الحُكمِ فَإِنَّ المُستَدِلَّ بِهِ لَا يَفتَقِرُ إِلَى مُلَاحَظَةِ السَّنَدِ وَالالتِفَاتِ إِلَيهِ بِخِلَافِ القِيَاسِ فَإِنَّ الاستِدلَالَ بِهِ لَا يُمكِنُ بِدُونِ اعتِبَارِ أَحَدِ الأُصُولِ الثَّلَاثَةِ وَالعِلَّةِ المُستَنبَطَةِ مِنهَا وَقَد يُجَابُ بِأَنَّ الإِجمَاعَ يُثبِتُ أَمرًا زَائِدًا عَلَى مَا يُثبِتُهُ السَّنَدُ وَهُوَ قَطعِيَّةُ الحُكمِ بِخِلَافِ القِيَاسِ فَإِنَّهُ لَا يُفِيدُ زِيَادَةً بَل رُبَّمَا يُورِثُهُ نُقصَانًا بِأَن يَكُونَ حُكمُ الأَصلِ قَطعِيًّا وَحُكمُهُ ظَنِّيٌّ.

ترجمہ:۔ اور اعتراض کئے گئے ہیں اس پر چند وجوہ کے ساتھ اول یہ کہ نہیں ہے کوئی معنیٰ اصل مطلق کا مگر یہ کہ مبنی ہو اس پر اس کا غیر برابر ہے کہ وہ (اصل) دوسری شئی کے لئے فرع ہو یا نہ ہو اسی وجہ سے صحیح ہے اس اصل کا اطلاق کرنا اب پر اگر چہ وہ فرع ہے (جد کے اعتبار سے) الثانی شئی کا سبب قریب اولیٰ ہے باوجودیکہ وہ مسبب ہو بعید سے اسم سبب کا اطلاق کرنے کے ساتھ اس پر (اولی ہے) بعید سے اگر چہ نہ ہو وہ مسبب دوسری شئی کے لئے الثالث بیشک بعض اقسام کا اولیٰ ہونا معنیٰ مقسم میں یہ ہر تقسیم کو لازم ہے پس لازم آئے گا کہ علیحدہ کیا جائے قسم ضعیف کو پس کہا جائے گا مثال کے طور پر کلمہ دو قسم پر ہے اسم اور فعل اور قسم ثالث وہ حرف ہے۔ الرابع یہ کہ حکم کا تبدیل ہونا خصوص سے عموم کی طرف نہیں ہے ممکن مگر اس کے ثابت ہونے کے ساتھ دوسری صورت میں اور وہ اصول مطلقہ کے معنیٰ میں ہے۔ الخامس بیشک اجماع بھی محتاج ہوتا ہے سند کی طرف پس مناسب یہ ہے کہ نہ ہو وہ (اجماع) اصل مطلق۔ اور جواب اول اعتراض کا یہ ہے کہ بیشک ہم نہیں دعویٰ کرتے کہ بیشک فرع نہ ہونے کو کوئی دخل ہے اصل کے مفہوم میں بلکہ بیشک اصل کا اطلاق کیا گیا ہے تشکیک کے ساتھ اور بیشک وہ اصل جو مستقل ہوتا ہے اصالت کے معنیٰ میں اور فرع کے مبنی ہونے میں اس پر جیسا کہ کتاب مثال کے طور پر قوی ہے اس اصل سے جو مبنی ہو اس

معنیٰ میں دوسری چیز پر اس حیثیت کے ساتھ کہ ہو اس کا فرع ہونا حقیقت میں مبنی اس شئے پر قیاس کی طرح اور اضعف نہیں داخل ہوتا اصل مطلق میں تکامل فی الاصالۃ کے معنیٰ میں اور یہ واضح ہے۔اور بہر حال اب۔سوائے اس کے نہیں کہ بنی ہے اپنے باپ پر وجود میں نہ کہ باپ ہونے میں اور نہ اصالت للولد کے معنیٰ میں۔پس نہیں ہے وہ ان میں سے جس کو ہم نے ذکر کیا کسی شئی میں۔اور جواب اعتراض ثانی کا یہ ہے کہ بیشک سبب قریب وہ مؤثر ہوتا ہے اپنی فرع میں اور مفضی ہے اس کی طرف اور سبب بعید کا اثر سوائے اس کے نہیں وہ واسطہ میں مؤثر ہے جو کہ سبب قریب ہے نہ کہ اس کی فرع میں پس ضروری طور پر ہوگا اولیٰ اور اقویٰ سبب بعید سے سببیت اور اصلیت کے معنیٰ میں اس فرع کے لئے اور جس میں ہم بحث کر رہے ہیں کہ قیاس نہیں ہے مثبت فرع کے حکم کے لئے چہ جائے کہ ہو وہ قریب تا کہ ہو جائے وہ اولیٰ اصالت کے ساتھ بلکہ وہ مظہر ہے فرع کے حکم کے منسوب ہونے کیلئے نص اور اجماع کی طرف۔اور جواب اعتراض ثالث کا یہ ہے کہ بیشک ہم نہیں تسلیم کرتے بعض اقسام کی اولویت کے لزوم کو ہر تقسیم میں اور کیسے تصور کیا جا سکتا ہے؟ اس کا ماہیات حقیقیہ کی تقسیم میں اس کی انواع اور اس کے افراد کی طرف جیسے حیوان کی تقسیم انسان کی طرف اور اس کے علاوہ کی طرف۔اور اگر تسلیم کر لیا جائے اس کا لازم ہونا ہر تقسیم میں پس نہیں ہم تسلیم کرتے اشارے کے لازم ہونے کو اس کی طرف اور تنبیہ کرنا اس پر۔اس باب میں اس کی انتہا یہ ہے کہ وہ جائز ہے۔اور جواب اعتراض رابع کا یہ ہے کہ بیشک اگر ارادہ کیا جائے تقریر کے ساتھ تقریر بحسب الواقع کا یہاں تک کہ ہوگا قیاس وہ کہ جو پختہ کرے گا حکم کو اور ثابت کرے گا اس کو فرع کی صورت میں پس ہم نہیں تسلیم کرتے غیر کے امتناع کو اس کے بغیر اور اگر ارادہ کیا جائے بحسب علمنا پس وہ نہیں تقاضہ کرتا حکم کے منسوب ہونے کا حقیقتاً قیاس کی طرف تا کہ ہو جائے اس کے لئے اصل کامل۔اور جواب اعتراض خامس کا یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم کرنے کے بعد جو ذکر کی گئی ہے کہ بیشک اجماع سوائے اس کے نہیں کہ محتاج ہوتا ہے سند کی طرف اپنے تحقق میں نہ کہ نفس دلالت میں حکم پر پس بیشک استدلال پکڑنے والا اس کے ساتھ نہیں محتاج ہوگا سند کے لحاظ کرنے کی طرف اور متوجہ ہونے اس کی طرف بخلاف قیاس کے پس بیشک استدلال کرنے والا اس کے ساتھ نہیں ہے ممکن اصول ثلثہ میں سے کسی ایک کا اعتبار کرنے کے بغیر اور بغیر اعتبار کرنے اس علت کے جو مستنبط ہوتی ہے اس سے۔اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور پر کہ اجماع ثابت کرتا ہے امر زائد کو اس سے جس کو ثابت کرتی ہے سند اور وہ حکم کا قطعی ہونا ہے بخلاف قیاس کے پس بیشک وہ نہیں فائدہ دیتا زیادتی کا بلکہ بسا اوقات پیدا ہو جاتا ہے اس میں نقصان بایں طور کہ ہوتا ہے اصل کا حکم قطعی اور اس کا حکم ظنی۔

قیاس کو اصل ناقص کہنے پر اعتراضات

تشریح: واعترض علیہ بوجوہ:۔ یہ عبارت کا پانچواں حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے پانچ اعتراض نقل کئے ہیں۔

الاول:۔ سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ کا کہنا ہے کہ قیاس اصل ناقص ہے اصل کامل نہیں ہے کیونکہ پہلے تین اصول کی فرع ہے آپ کا یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ اصل مطلق وہ ہوتا ہے جو غیر کے لئے مبنی علیہ بنے قطع نظر اس کے کہ وہ کسی کی فرع ہو یا نہ ہو جیسے باپ بیٹے کے لئے اصل مطلق ہے اگر چہ خود باپ اپنے باپ کی فرع ہے اب اس اعتبار سے قیاس احکام کے لئے مبنی علیہ ہے اس لئے قیاس کو اصل مطلق کہنا چاہئیے نہ کہ اصل ناقص۔

الثانی:۔ سے دوسرا اعتراض کہ اگر ایک چیز کے دو سبب ہوں ایک سبب قریب ہو اور دوسرا سبب بعید ہو تو اصل کا اطلاق سبب قریب پر زیادہ بہتر ہوتا ہے سبب بعید سے اگر چہ سبب قریب کسی چیز کی فرع ہو اور سبب بعید فرع نہ ہو پھر بھی سبب قریب پر اصل کا اطلاق زیادہ اولی ہوتا ہے جیسے تالا کھولنے کے دو سبب ہیں سبب قریب حرکت مفتاح ہے اور سبب بعید حرکت ید ہے اور سبب قریب یعنی حرکت مفتاح یہ سبب بعید یعنی حرکت ید کی فرع ہے اب عرف میں اصل کا اطلاق حرکت مفتاح میں اولی ہوتا ہے نہ کہ حرکت ید پر ایسے ہی حکم کو ثابت کرنے میں قیاس سبب قریب ہے اور اصول ثلثہ سبب بعید ہیں تو قیاس پر اصالت کا اطلاق اولی ہونا چاہئیے بنسبت اصول ثلثہ کے۔

الثالث:۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ قیاس اصل ضعیف ہے اور باقی تینوں اصول وہ اصل کامل ہیں یعنی من کل الوجوہ احکام کو ثابت کرتے ہیں قیاس چونکہ اصل ضعیف ہے اس لئے اس کو علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے اگر قیاس کو صرف اسی وجہ سے علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے تو پھر ہر تقسیم میں غیر اولی کو اولی سے علیحدہ ذکر کرنا چاہئیے کیونکہ ہر تقسیم میں بعض اقسام بعض سے اولی ہوتی ہیں مثلاً علم النحو میں کلمہ کی تین قسمیں ہیں ان میں سے اسم فعل قوی ہیں اور حرف ضعیف ہے تو کہنا چاہئیے کہ الکلمۃ علی قسمین اسم وفعل والقسم الثالث حرف حالانکہ ایسے نہیں کہا جاتا۔

الرابع:۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ آپ خود تسلیم کرتے ہیں کہ قیاس خصوص کو عموم کی طرف تبدیل کر دیتا ہے مثلاً شراب کی حرمت قرآن میں یہ خاص ہے شراب کے ساتھ لیکن قیاس نے بھنگ، اور چرس میں بھی حرمت کا حکم لگایا اب قیاس تغیر حکم کا فائدہ دے رہا ہے اور تبدیلی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک قیاس میں تقریر حکم (حکم کو ثابت کرنا) نہ پائی جائے مثلاً قیاس جب تک افیون وغیرہ میں حکم ثابت اور مقرر نہیں کرے گا اس وقت تک عموم ثابت نہیں ہوگا خلاصہ یہ ہے کہ عموم اس وقت ثابت ہوگا جب کہ حرمت ثابت ہو جب یہ حرمت ثابت ہوئی تو قیاس اصل کامل ہوا نہ کہ اصل ناقص۔

الخامس:۔ پانچواں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا قیاس اصل ناقص ہے کیونکہ یہ محتاج ہے اصول ثلثہ کا تو پھر اجماع بھی

اصل ناقص ہونا چاہئیے کیونکہ یہ بھی سند کا محتاج ہوتا ہے اس لئے کہ اجماع خبر واحد پر منعقد ہوتا ہے تو اجماع محتاج ہوا سند و حدیث کا تو پھر اجماع کو بھی اصل ضعیف کہنا چاہئیے حالانکہ اجماع کو اصل کامل کہتے ہو۔

مذکورہ اعتراضات کے جوابات

الجواب عن الاول:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ مذکورہ اعتراضات خمسہ کا جواب دے رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ عدم فرعیت کو اصل مطلق ہونے میں دخل ہے کہ اصل ہوتا ہی وہی ہے جو کسی کی فرع نہ ہو بلکہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اصل کا لفظ کلی مشکک ہے جس کا اطلاق بہت سارے افراد پر ہوتا ہے اور بعض افراد پر اطلاق اولیٰ ہے اور دوسرے بعض افراد پر اصل کا اطلاق اضعف ہے یعنی اصل کا وہ فرد جو کسی کی فرع نہ ہو اس پر اصل کا اطلاق اقویٰ ہے اور اصل کا اطلاق اس پر جو کسی کی فرع ہو اضعف ہے اس لئے اصل کا اطلاق قیاس پر اضعف ہے کیونکہ یہ فرع ہے اصول ثلثہ کی تو قیاس کو علیحدہ ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے باقی رہا اس کو اب ، پر قیاس کرنا یہ قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اب کی دو حیثیتیں ہیں (۱) تحقق و وجود فی الخارج کی حیثیت (۲) بیٹے کے لئے اصل ہونے کی حیثیت اور والد ہونے کی حیثیت اور پہلی حیثیت یعنی اپنے وجود و تحقق میں باپ اپنے باپ کی فرع ہے اور بیٹے کے لئے اصل ہونے کے اعتبار سے فرع نہیں ہے کیونکہ بیٹے کے لئے اصل ہونے میں یہ مستقل ہے اس میں ابوالاب کو کچھ دخل نہیں ہے کیونکہ یہ بیٹے کے لئے اصل بنا ہے نکاح و جماع اور زوجہ کے ساتھ بخلاف قیاس کے کہ یہ اپنے تحقق و وجود میں اصول ثلثہ کی فرع نہیں ہے بلکہ احکام کے لئے اصل ہونے کی حیثیت سے فرع ہے اس لئے باپ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

عن الثانی:۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بھائی ہم تسلیم کرتے ہیں کہ سبب قریب اور اثر قریب پر اصل کا اطلاق اولیٰ ہے اس لئے یہ بلا واسطہ حکم کو ثابت کرتا ہے اور اثر بعید بالواسطہ حکم کو ثابت کرتا ہے لیکن قیاس تو مثبت حکم ہی نہیں ہے قیاس تو مظہر احکام ہے لہذا یہ اپنے حکم کے لئے سبب قریب نہیں ہوسکتا جب سبب قریب ہی نہیں ہے تو اصل مطلق کیسے بن سکے گا۔

عن الثالث:۔ تیسرے اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں ۔

جواب (۱):۔ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ہر تقسیم میں بعض افراد بعض سے اولیٰ ہوتے ہیں بلکہ ماہیات حقیقیہ کی جو تقسیم اپنی انواع اور افراد کی طرف ہوتی ہیں ان میں سب افراد برابر ہیں مثلاً انسان کی تقسیم زید، عمرو، بکر کی طرف ہے یہ سب انسانیت کے اعتبار سے برابر ہیں ایسے ہی حیوان کی تقسیم انسان ، بقر غنم کی طرف ہے یہ سب حیوان کے اعتبار سے برابر ہیں تو جہاں

برابر ہیں ان کو اکٹھے ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے انسان کی تقسیم اس کے افراد کی طرف اور جہاں افراد برابر نہیں ان کو علیحدہ ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً القسم الرابع القیاس۔

جواب (۲):۔ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ہر مقسم کے اقسام میں تفاوت ہوتا ہے بعض اقسام اولیٰ ہوتے ہیں اور بعض اضعف تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی طرف اشارہ اور تنبیہ ضروری اور واجب ہو کہ غیر اولیٰ قسم کو علیحدہ ذکر کیا کریں زیادہ سے زیادہ ایسے کرنا جائز ہے تو اصولیوں نے جواز پر عمل کرتے ہوئے علیحدہ ذکر کر دیا اور نحویوں نے جواز پر عمل کرتے ہوئے اکٹھے ذکر کر دیا۔

وعن الرابع :۔ چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ قیاس خصوص سے عموم کی طرف حکم کو تبدیل کرتا ہے اور تبدیلی بغیر تقریر فی الفرع کے نہیں ہوسکتی تو اس تقریر سے کیا مراد ہے؟ تقریر سے مراد تقریر فی نفس الامر ہے یا تقریر فی علمنا ہے اگر تو تقریر حکم فی نفس الامر مراد ہو تو پھر کوئی ضروری نہیں کہ اس تقریر کے بغیر تبدیلی نہ ہو کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوسکتی ہے اور اگر تقریر فی علمنا مراد لیں تو لازم نہیں آتا کہ قیاس اصل مطلق وکامل ہو کیونکہ اصل مطلق تو تب ہوگا جب حکم کو نفس الامر میں ثابت کرے تو قیاس جب حکم کو نفس الامر اور حقیقت میں ثابت نہیں کر رہا تو اصل مطلق کا اطلاق قیاس پر درست نہیں ہوگا۔

عن الخامس بعد التسلیم :۔ میں پانچویں اعتراض کے پہلے جواب کیطرف اشارہ ہے پہلا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ اجماع سند کا محتاج ہے ہوسکتا ہے کہ اجماع سند کا محتاج نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے ذہن میں ایک مسئلہ ڈال دیں اور اس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو جائے اور صحابی کا قول بھی موجود نہ ہو تو یہ اجماع بغیر سند کے ہوا اب یہ معتبر ہے اور اس میں احتیاج بھی نہیں ہے۔

جواب تسلیمی (۲):۔ تسلیمی جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ اجماع سند کا محتاج ہوتا ہے تو احتیاج کی دو قسمیں ہیں (۱) اجماع اپنے تحقق اور وجود فی الخارج میں سند کا محتاج ہو (۲) دوسرے احکام کے لئے اصل ہونے کے اعتبار سے محتاج ہو لیکن اجماع میں پہلا احتیاج پایا جاتا ہے کہ یہ وجود اور تحقق میں سند کا محتاج ہوتا ہے اور احکام کے لئے اصل ہونے کے اعتبار سے سند کا محتاج نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مستدل جب احکام ثابت کرتا ہے تو سند کی طرف اس کو احتیاج نہیں ہوتی بخلاف قیاس کے کہ بغیر اصول ثلثہ کے تصور اور احتیاج کے مستدل قیاس سے احکام ثابت نہیں کرسکتا تو اس اعتبار سے اجماع اصل کامل ہے۔

جواب (۳):۔ تسلیمی جواب یہ ہے کہ اجماع اگرچہ سند کا محتاج ہے لیکن اجماع ایک زائد بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اجماع

سے قبل حکم ظنی تھا کہ ایک صحابیؓ کا قول تھا یہ ظنی تھا لیکن جب اجماع ہو گیا تو قطعیت کا فائدہ حاصل ہو گیا بخلاف قیاس کے کہ پہلے نص میں حکم قطعی تھا اور قیاس سے وہ حکم ظنی ہو جاتا ہے یہ قیاس نقصان کا فائدہ دیتا ہے لہذا قیاس کو اجماع پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

توضیح

وَلَمَّا عَرَّفَ أُصُولَ الْفِقْهِ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَالْآنَ يُعَرِّفُهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوصٍ فَيَقُولُ (وَعِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ) أَيْ الْعِلْمُ بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ تَوَصُّلًا قَرِيبًا وَإِنَّمَا قُلْنَا تَوَصُّلًا قَرِيبًا احْتِرَازًا عَنْ الْمَبَادِئِ كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْكَلَامِ وَإِنَّمَا قُلْنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ احْتِرَازًا عَنْ عِلْمِ الْخِلَافِ وَالْجَدَلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْمُوصِلَةِ إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ لَكِنْ لَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ ، بَلْ الْغَرَضُ مِنْهُ إِلْزَامُ الْخَصْمِ وَذَلِكَ كَقَوَاعِدِهِمْ الْمَذْكُورَةِ فِي الْإِرْشَادِ وَالْمُقَدِّمَةِ وَنَحْوِهِمَا لِتُبْتَنَى عَلَيْهَا النُّكَتُ الْخِلَافِيَّةُ (وَنَعْنِي بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ الْمَذْكُورَةِ مَا يَكُونُ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيْ الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ) أَيْ إِذَا اسْتَدْلَلْتَ عَلَى حُكْمِ مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ فَكُبْرَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ هِيَ تِلْكَ الْقَضَايَا الْكُلِّيَّةُ كَقَوْلِنَا هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ ؛ لِأَنَّهُ حُكْمٌ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ وَكُلُّ حُكْمٍ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ فَهُوَ ثَابِتٌ وَإِذَا اسْتَدْلَلْتَ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالْمُلَازَمَاتِ الْكُلِّيَّةِ مَعَ وُجُودِ الْمَلْزُومِ فَالْمُلَازَمَاتُ الْكُلِّيَّةُ هِيَ تِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ ؛ لِأَنَّهُ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ يَكُونُ هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتًا لَكِنَّ الْقِيَاسَ دَلَّ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ فَيَكُونُ ثَابِتًا وَاعْلَمْ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ لَا يَكُونَ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ بِعَيْنِهَا مَذْكُورَةً فِي مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ لَكِنْ تَكُونُ مُنْدَرِجَةً فِي قَضِيَّةٍ كُلِّيَّةٍ

هِيَ مَذْكُورَةٌ فِي مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ كَقَوْلِنَا كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوُجُوبِ فِي صُورَةِ النِّزَاعِ يَثْبُتُ الْوُجُوبُ فِيهَا فَإِنَّ هَذِهِ الْمُلَازَمَةَ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ هَذِهِ الْمُلَازَمَةِ وَهِيَ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ كُلِّ حُكْمٍ هَذَا شَأْنُهُ يَثْبُتُ هَذَا الْحُكْمُ وَالْوُجُوبُ مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فَكَأَنَّهُ قِيلَ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوُجُوبِ يَثْبُتُ الْوُجُوبُ وَكُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْجَوَازِ يَثْبُتُ الْجَوَازُ فَالْمُلَازَمَةُ الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيِ الدَّلِيلِ تَكُونُ مِنْ مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ بِطَرِيقِ التَّضَمُّنِ ،

ترجمہ:۔ جب تعریف کی اصول فقہ کی اضافت کے اعتبار سے پس اب تعریف کرتے ہیں اس کی اس اعتبار سے کہ بیشک وہ لقب ہے علم مخصوص کا۔ پس ماتن فرماتے ہیں کہ (علم اصول فقہ وہ جاننا ہے ایسے قواعد کو کہ پہنچا جائے ان قواعد کے ذریعے فقہ تک تحقیق کے طور پر) یعنی جاننا ایسے قضایا کلیہ کو کہ پہنچا جائے ان کے ساتھ فقہ تک توصل قریب کے اعتبار سے سوائے اس کے نہیں ہم نے کہا توصل قریب احتراز کرتے ہوئے مبادی سے مثل علوم عربیہ (صرف نحو لغت وغیرہ) اور علم کلام کے۔ اور ہمارا قول علیٰ وجہ التحقیق احتراز ہے علم خلاف اور علم جدل سے کیونکہ اگرچہ وہ مشتمل ہے ان قواعد پر جو کہ پہنچانے والے ہیں مسائل فقہ تک لیکن علیٰ وجہ التحقیق نہیں بلکہ غرض اس سے خصم کو الزام دینا ہے اور یہ مثل ان قواعد کے ہے جن کو ذکر کیا گیا ہے ارشاد اور مقدمہ نامی کتاب میں اور ان دونوں کی مثل میں تاکہ مبنی ہوں ان پر نکات اختلافیہ۔ اور ہم مراد لیتے ہیں ان قضایا کلیہ سے جن کو ذکر کیا گیا ہے وہ کہ جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ ہوتا ہے مسائل فقہ پر یعنی جب تو استدلال کرے مسائل فقہ پر شکل اول کے ساتھ تو شکل اول کا کبریٰ یہی قضایا کلیہ ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول ہذا الحکم ثابت لانہ یدل علیٰ ثبوتہ القیاس وکل حکم یدل علیٰ ثبوتہ القیاس فہو ثابت...... اور جب استدلال کرے تو مسائل فقہ کے حکم پر ملازمات کلیہ کے ساتھ ملزوم کے وجود کے ساتھ پس ملازمات کلیہ ہی قضایا کلیہ ہیں جیسا کہ ہمارا قول ہذا الحکم ثابت لانہ کلما دل القیاس علیٰ ثبوت ہذا الحکم یکون ہذا الحکم ثابتا لکن القیاس دل علیٰ ثبوت ہذا الحکم فیکون ثابتا اور جان لیجئے کہ بیشک ممکن ہے کہ نہ ہو یہ قضیہ کلیہ بنفسہا مذکور اصول فقہ کے مسائل میں لیکن وہ داخل ہوتا ہے ایسے قضیہ کلیہ میں کہ وہ مذکور ہوتا ہے اصول فقہ کے مسائل میں جیسا کہ ہمارا قول کلما دل القیاس علیٰ الوجوب فی صورۃ النزاع یثبت الوجوب فیہا...... پس بیشک یہ ملازمہ کلیہ داخل ہے اس ملازمہ کلیہ کے تحت کہ کلما دل القیاس علیٰ ثبوت کل حکم ہذا شانہ یثبت الحکم اور وجوب وحرمت اس حکم کی جزئیات میں سے پس گویا کہ کہا گیا کلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب وکلما دل القیاس علی الجواز یثبت الجواز...... پس ملازمہ کلیہ جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہے وہ

مذکور ہوگا اصول فقہ کے مسائل میں بطریق تضمن۔

اصول فقہ کی تعریف لقبی

تشریح: ولما عرف:۔ اس عبارت کے پانچ حصے ہیں حصہ اول لما عرف سے وعلم اصول الفقہ تک ہے حصہ ثانی وعلم اصول الفقہ سے وانما قلنا تک ہے حصہ ثالث وانما قلنا سے لیکر ونعنی تک ہے اور حصہ رابع ونعنی بالقضایا سے لیکر واعلم تک ہے اور حصہ خامس واعلم سے لیکر آخر تک ہے اب ہم ہر حصہ کی غرض بیان کرتے ہیں۔

حصہ اول:۔ سے غرض ماتن ماقبل سے ربط بیان کرنا ہے کہ پہلے اصول فقہ کی حد اضافی بیان کی گئی تھی اور اب اصول فقہ کی حد لقبی بیان کی جارہی ہے۔

حصہ ثانی:۔ سے غرض ماتن اصول فقہ کی حد لقبی کو بیان کرنا ہے اور وہ یہ ہے العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الیہ علی وجہ التحقیق یعنی اصول فقہ جاننا ہے ایسے قواعد کو کہ ان قواعد کے ذریعے فقہ تک توصل قریب حاصل ہو تحقیق کے طریقہ پر۔

حصہ ثالث:۔ سے غرض ماتن فوائد قیود کو بیان کرنا ہے ماتن نے توصل قریب کی قید لگائی ہے توصل قریب کی قید سے علم نحو اور دیگر علوم مثلاً علم کلام خارج ہو گئے کیونکہ ان سے فقہ تک توصل بعید حاصل ہوتا ہے یعنی بالواسطہ توصل ہوتا ہے اور جب کہا علی وجہ التحقیق تو اس سے علم جدل اور مناظرہ وغیرہ کو خارج کردیا کیونکہ علم مناظرہ سے بھی توصل الی الفقہ تو ہوتا ہے لیکن ضمناً ہوتا ہے اصل میں مقصود خصم کو چپ کرانا ہوتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ توصل غیر تحقیقی ہوتا ہے۔

حصہ رابع نعنی بالقضایا:۔ سے غرض ماتن مراد کی تحقیق کو بیان کرنا ہے لیکن مراد کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ یہ ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں (۱) قیاس اقترانی (۲) قیاس استثنائی۔

قیاس استثنائی میں مقدم و تالی کے درمیان لزوم بیان کیا جاتا ہے اور پھر لکن سے استثناء کیا جاتا ہے اور قیاس اقترانی میں لزوم بیان نہیں کیا جاتا اور قیاس استثنائی میں مقدم و تالی کے بعد اگر استثناء عین مقدم ہو تو نتیجہ عین تالی ہوگا......اس تمہید کے بعد یہ سمجھیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کو جاننے کا نام ہے کہ جن کے ذریعہ فقہ تک توصل قریب ہو ان قواعد سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ بنتے ہیں یعنی اگر دلیل قیاس اقترانی کی شکل اول کے ذریعہ ہو تو شکل اول کا کبریٰ وہ بعینہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہوگا اور اگر استدلال قیاس استثنائی کے ذریعہ ہو تو اس کا ملازمہ کلیہ یعنی مقدم

وتالی کے درمیان جولزوم بیان کیا ہے یہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہوگا مثلاً ایک حکم کے بارہ میں ہمارا دعویٰ ہے کہ یہ حکم ثابت ہے اس پر استدلال اگر قیاس اقترانی کی شکل اول کے ذریعہ ہو تو استدلال یوں ہوگا ہذا الحکم یدل علیٰ ثبوتہ القیاس یہ صغریٰ ہے اور ہذا الحکم موضوع ہے اور اگلی عبارت محمول ہے اور وکل حکم یدل علیٰ ثبوتہ القیاس فہو ثابت یہ کبریٰ ہے اس میں کل حکم یدل علی ثبوتہ القیاس موضوع ہے اور فہو ثابت یہ محمول ہے اور یدل علیٰ ثبوتہ القیاس حد اوسط کو گرایا تو باقی نتیجہ نکلا ہذا الحکم ثابت، اس استدلال میں کبریٰ بعینہ اصول فقہ کا اصل ہے اور اگر ہذا الحکم ثابت پر استدلال قیاس استثنائی کے ذریعہ ہو تو استدلال یوں ہوگا کلما دل القیاس علیٰ ثبوت ہذا الحکم فیکون ہذا الحکم ثابتاً یہ ملازمہ کلیہ ہے اور آگے لکن سے استثناء ہے لکن القیاس دل علیٰ ثبوت ہذا الحکم، یہ استثناء بعینہ مقدم ہے لہذا اس کا نتیجہ بعینہ تالی ہوگا یعنی فیکون ہذا الحکم ثابتاً تو اس میں ملازمہ کلیہ اصول فقہ کا ضابطہ ہے۔

حصہ خامس واعلم:۔ سے غرض ماتن سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ بنتے ہیں اور کبریٰ اور ملازمہ کلیہ بعینہ اصول فقہ کا ضابطہ ہیں ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے مثلاً کسی حکم کے وجوب پر استدلال کریں ملازمہ کلیہ کے ذریعہ تو استدلال یوں ہوگا کلما دل القیاس علیٰ وجوب ہذا الحکم فیکون ہذا الحکم واجبا یہ ملازمہ کلیہ اصول فقہ کی کسی کتاب مین مذکور نہیں ہے اور اگر استدلال شکل اول کے ذریعہ سے کریں تو استدلال یوں ہوگا ہذا الحکم یدل علیٰ وجوبہ القیاس وکل حکم یدل علیٰ وجوبہ القیاس فہو واجب یہ کبریٰ اصول فقہ کی کسی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔

جواب:۔ کا حاصل یہ ہے کہ جو کہا گیا ہے کہ شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ اصول فقہ میں پایا جاتا ہے یہ عام ہے بعینہ پایا جاتا ہو یا دوسرے قضیہ کے ضمن میں پایا جائے اور مذکورہ ملازمہ کلیہ اور کبریٰ بھی اگرچہ صراحتاً اصول فقہ میں مذکور نہیں ہے لیکن یہ دو دوسرے قضیہ کے ضمن میں پائے جاتے ہیں اور یہ ملازمہ کلیہ اور کبریٰ جس قضیہ کے ضمن میں پائے جاتے ہیں وہ یہ ہے کلما دل القیاس علیٰ ثبوت ہذا الحکم فیکون ہذا الحکم ثابتاً کیونکہ ثبوت حکم عام ہے وجوب، جواز، اور استحباب سب کو شامل ہے پس گویا کہ یوں کہا گیا کہ کلما دل القیاس علیٰ الوجوب فیکون واجباً وکلما دل القیاس علیٰ الجواز فیکون جائزاً۔ (فلا اعتراض)

تلویح

(قَوْلُهُ وَعِلْمُ اُصُوْلِ الْفِقْهِ) بَعْدَ مَا تَقَرَّرَ أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ لَقَبٌ لِلْعِلْمِ الْمَخْصُوصِ لَا حَاجَةَ إِلَى إِضَافَةِ الْعِلْمِ إِلَيْهِ إِلَّا أَنْ يُقْصَدَ زِيَادَةُ بَيَانٍ وَتَوْضِيحٍ

كَشَجَرَةِ الْأَرَاكِ وَالْقَاعِدَةُ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى جُزْئِيَّاتِهِ لِيُتَعَرَّفَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ كَقَوْلِنَا كُلُّ حُكْمٍ دَلَّ عَلَيْهِ الْقِيَاسُ فَهُوَ ثَابِتٌ وَالتَّوَصُّلُ الْقَرِيبُ مُسْتَفَادٌ مِنَ الْبَاءِ السَّبَبِيَّةِ الظَّاهِرَةِ فِي السَّبَبِ الْقَرِيبِ وَمِنْ إِطْلَاقِ التَّوَصُّلِ إِلَى الْفِقْهِ ، إِذْ فِي الْبَعِيدِ يُتَوَصَّلُ إِلَى الْوَاسِطَةِ وَمِنْهَا إِلَى الْفِقْهِ فَيَخْرُجُ الْعِلْمُ بِقَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْكَلَامِ ؛ لِأَنَّهَا مِنْ مَبَادِئِ أُصُولِ الْفِقْهِ وَالتَّوَصُّلُ بِهِمَا إِلَى الْفِقْهِ لَيْسَ بِقَرِيبٍ ، إِذْ يَتَوَصَّلُ بِقَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى مَعْرِفَةِ كَيْفِيَّةِ دَلَالَةِ الْأَلْفَاظِ عَلَى مَدْلُولَاتِهَا الْوَضْعِيَّةِ وَبِوَاسِطَةِ ذَلِكَ يَقْتَدِرُ عَلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَلِكَ يَتَوَصَّلُ بِقَوَاعِدِ الْكَلَامِ إِلَى ثُبُوتِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوُجُوبِ صِدْقِهِمَا لِيَتَوَصَّلَ بِذَلِكَ إِلَى الْفِقْهِ وَالتَّحْقِيقُ فِي هَذَا الْمَقَامِ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَمْ يُخْلَقْ عَبَثًا وَلَمْ يُتْرَكْ سُدًى ، بَلْ تَعَلَّقَ بِكُلٍّ مِنْ أَعْمَالِهِ حُكْمٌ مِنْ قِبَلِ الشَّارِعِ مَنُوطٌ بِدَلِيلٍ يَخُصُّهُ لِيَسْتَنْبِطَ مِنْهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ وَيُقَاسُ عَلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ مَا يُنَاسِبُهُ لِتَعَذُّرِ الْإِحَاطَةِ بِجَمِيعِ الْجُزْئِيَّاتِ فَحَصَلَتْ قَضَايَا مَوْضُوعَاتُهَا أَفْعَالُ الْمُكَلَّفِينَ وَمَحْمُولَاتُهَا أَحْكَامُ الشَّارِعِ عَلَى التَّفْصِيلِ فَسُمِّيَ الْعِلْمُ بِهَا الْحَاصِلُ مِنْ تِلْكَ الْأَدِلَّةِ فِقْهًا ، ثُمَّ نَظَرُوا فِي تَفَاصِيلِ تِلْكَ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ وَعُمُومِهَا فَوَجَدُوا الْأَدِلَّةَ رَاجِعَةً إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ وَالْأَحْكَامَ رَاجِعَةً إِلَى الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ وَالْحُرْمَةِ وَالْكَرَاهَةِ وَالْإِبَاحَةِ وَتَأَمَّلُوا فِي كَيْفِيَّةِ الِاسْتِدْلَالِ بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ عَلَى تِلْكَ الْأَحْكَامِ إِجْمَالًا مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى تَفَاصِيلِهِمَا إِلَّا عَلَى طَرِيقِ الْمِثَالِ فَحَصَلَ لَهُمْ قَضَايَا كُلِّيَّةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِكَيْفِيَّةِ الِاسْتِدْلَالِ بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ عَلَى تِلْكَ الْأَحْكَامِ إِجْمَالًا وَبَيَانُ طُرُقِهِ وَشَرَائِطِهِ لِيَتَوَصَّلَ بِكُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْقَضَايَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ كَثِيرٍ مِنْ تِلْكَ الْأَحْكَامِ الْجُزْئِيَّةِ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ فَضَبَطُوهَا وَدَوَّنُوهَا وَأَضَافُوا إِلَيْهَا مِنَ اللَّوَاحِقِ

وَالْمُتَمِّمَاتِ وَبَيَانِ الِاخْتِلَافَاتِ مَا يَلِيقُ بِهَا وَسَمَّوْا الْعِلْمَ بِهَا أُصُولَ الْفِقْهِ فَصَارَتْ عِبَارَةً عَنْ الْعِلْمِ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إلَى الْفِقْهِ وَلَفْظُ الْقَوَاعِدِ مُشْعِرٌ بِقَيْدِ الْإِجْمَالِ وَزَادَ الْمُصَنِّفُ قَيْدَ التَّحْقِيقِ احْتِرَازًا عَنْ عِلْمِ الْخِلَافِ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَمْنَعَ كَوْنَ قَوَاعِدِهِ مِمَّا يُتَوَصَّلُ بِهِ إلَى الْفِقْهِ تَوَصُّلًا قَرِيبًا ، بَلْ إنَّمَا يُتَوَصَّلُ بِهَا إلَى مُحَافَظَةِ الْحُكْمِ الْمُسْتَنْبَطِ أَوْ مُدَافَعَتِهِ وَنِسْبَتِهِ إلَى الْفِقْهِ وَغَيْرِهِ عَلَى السَّوِيَّةِ فَإِنَّ الْجَدَلِيَّ إمَّا مُجِيبٌ يَحْفَظُ وَضْعًا ، وَإِمَّا مُعْتَرِضٌ يَهْدِمُ وَضْعًا إلَّا أَنَّ الْفُقَهَاءَ أَكْثَرُوا فِيهِ مِنْ مَسَائِلِ الْفِقْهِ وَبَنَوْا نِكَاتَهُ عَلَيْهَا حَتَّى تُوُهِّمَ أَنَّ لَهُ اخْتِصَاصًا بِالْفِقْهِ .

ترجمہ:۔قولہ وعلم اصول الفقہ .... بعداس کے ثابت ہوچکی ہے یہ بات کہ بیشک اصول فقہ لقب ہے ایک علم مخصوص کا نہیں ہے کوئی حاجت علم کی اضافت کرنے کی اس کی طرف مگر یہ کہ ارادہ کیاجائے بیان اور توضیح کی زیادتی کا جیسے شجرۃ الاراک (پیلو کا درخت) اور قاعدہ ایسا حکم کلی ہے جو منطبق ہوتا ہوا اپنی جزئیات پر تاکہ پہچانے جائیں اس کے احکام اس سے جیسے ہمارا قول۔ ہر ایسا حکم جس پر قیاس دلالت کرے وہ ثابت ہے اور توصل قریب مستفاد ہوتا ہے اس بائے سببیہ سے جو ظاہر ہے سبب قریب میں اور توصل کی نسبت کرنے سے فقہ کی طرف اس لئے کہ نسبت بعید میں توصل ہوتا ہے واسطہ کی طرف پھر اس واسطہ سے توصل ہوتا ہے فقہ کی طرف۔ پس خارج ہوجائے گا وہ علم جو حاصل ہوتا ہے علوم عربیہ اور علم کلام سے اس لئے کہ یہ دونوں اصول فقہ کے مبادی میں سے ہیں اور توصل ان دونوں سے فقہ تک توصل قریب نہیں ہوتا اس لئے کہ قواعد عربیہ سے توصل ہوتا ہے الفاظ کی مدلولات وضعیہ پر دلالت کرنے کی کیفیت کی معرفت کی طرف۔ اور اس واسطہ کے ساتھ وہ قدرت حاصل ہوتی ہے احکام کے استنباط کرنے پر کتاب سے اور سنت سے۔ اور اسی طرح توصل حاصل ہوتا ہے قواعد کلام کے ساتھ کتاب وسنت کے ثبوت کی طرف اور ان دونوں کے صدق کے وجوب کی طرف تاکہ توصل حاصل ہو اس کے ساتھ فقہ تک اور تحقیق اس مقام میں یہ ہے کہ بیشک انسان نہیں پیدا کیا گیا بے کار اور نہیں چھوڑا گیا فضول بلکہ متعلق ہے اس کے ہر عمل کے ساتھ حکم شارع کی جانب سے مدار اس حکم کا ایسی دلیل کے ساتھ ہے کہ خاص کرے وہ دلیل اس حکم کو تاکہ استنباط کیا جائے اس سے ضرورت کے وقت اور قیاس کیا جائے اس حکم پر ایسے حکم کو جو اس کے مناسب ہو بوجہ تمام جزئیات کے احاطے کے مشکل ہونے کے۔ پس حاصل ہوئے چند ایسے قضایا کہ ان کا موضوع مکلفین کے افعال ہیں اور ان کا محمول شارع کے احکام ہیں تفصیلا۔ پس نام رکھا گیا اس علم کا جو حاصل ہونے والا ہے ان ادلہ سے فقہ۔ پھر غور کیا انہوں نے ادلہ اور احکام کی تفصیل میں

اوران کے عموم میں پس پایا انہوں نے ان ادلہ کو جولوٹنے والے ہیں کتاب وسنت اوراجماع اور قیاس کی طرف اوراحکام کو جو لوٹنے والے ہیں وجوب ندب ،حرمت ،اباحت ،اور کراہت کی طرف اورغور کیا انہوں نے ان احکام پراستدلال کرنے کی کیفیت میں ان ادلہ کے ساتھ اجمالاً بغیر نظر کئے ان کی تفاصیل کی طرف مگر مثال بیان کرنے کے طریقہ پر پس حاصل ہو گئے ان کو ایسے قضایا کلیہ جومتعلق ہیں ان احکام پراستدلال کرنے کی کیفیت کیساتھ ان ادلہ کے ساتھ اجمالاً اوراس کے طرق کو بیان کرنا اوراس کی شرائط کو بیان کرنا تاکہ پہنچا جائے ان قضایا سے ان احکام جزئیہ کثیرہ کے استنباط کرنے کی طرف ادلہ تفصیلیہ سے پس ضبط کیا انہوں نے اس کو اور مدون کیا انہوں نے اوراضافت کی انہوں نے اس کی طرف لواحق سے اور متممات سے اور اختلافات کے بیان کو جولائق ہیں اس کے اور نام رکھا انہوں نے اس علم کا اصول فقہ۔ پس ہو گیا اصول فقہ عبارت العلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی الفقہ سے اور لفظ قواعد مشعر ہے اجمال کی قید کی طرف اور زائد کیا مصنفؒ نے تحقیق کی قید کو احتراز کرتے ہوئے علم الخلاف سے ،اور کہنے والے کے لئے جائز ہے کہ یوں کہے کہ ممنوع ہے اس کے قواعد کا ہونا ان قواعد میں سے کہ پہنچا جائے ان قواعد کے ساتھ فقہ تک توصل قریب کے ساتھ بلکہ سوائے اس کے نہیں توصل ہوتا ہے اس کے ساتھ حکم مستنبط کی محافظت پر اوراس کی مدافعت پر اوراس کی نسبت کرنا فقہ کی طرف اوراس کے علاوہ کی طرف برابری کے طور پر پس بیشک جدلی یا تو جواب دینے والا ہوگا جو حفاظت کرتا ہے ایک وضع کی یا اعتراض کرنے والا ہوگا کہ وہ منہدم کرتا ہے ایک وضع کو مگر بیشک فقہاء نے زیادہ ذکر کئے ہیں اس میں فقہ کے مسائل اور بنیاد رکھی اس کے نکات کی ان پر یہاں تک کہ وہم کیا جاتا ہے کہ بیشک اس کے لئے اختصاص ہے فقہ کے ساتھ۔

تشریح:قولہ وعلم اصول الفقہ :۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے

سوال:۔ یہ ہے کہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ اصول فقہ ایک علم کا لقب ہے تو معلوم ہوا کہ یہ علم ہے اب مصنفؒ نے علم کی اضافت اصول فقہ کی طرف کردی اور کہا علم اصول الفقہ حالانکہ اصول فقہ بھی ایک علم ہے تو اس سے اضافۃ الشئی الی نفسہ کی خرابی لازم آئی اور یہ ایسے ہو گیا کہ گویا یوں کہا ہے علم العلم اور یہ تکرار محض ہے۔

جواب :۔ دیا کہ اضافۃ الشئی الی نفسہ کبھی صرف وضاحت اور تفصیل کے لئے کی جاتی ہے اور یہ جائز ہوتی ہے جیسے شجرۃ الاراک یعنی پیلو کا درخت۔ کیونکہ اراک بھی درخت ہے صرف وضاحت کے لئے شجرہ کی اضافت اراک کی طرف کردی ہے کہ شجرہ سے مراد پیلو کا درخت ہے کوئی اور چیز مراد نہیں ہے اور یہاں علم کی اضافت بھی وضاحت کے لئے ہے کہ علم سے مراد اصول فقہ والا علم ہے کوئی اور علم نہیں (فلا اعتراض)۔

قاعدہ کی مرادی تحقیق

والقاعدۃ:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض اس سے یہ ہے کہ متن میں مذکور اصول فقہ کی تعریف میں قواعد کا لفظ تھا تو علامہ تفتازانیؒ اس کی مرادی تحقیق بیان کرتے ہیں کہ قاعدہ ہر حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات پر مشتمل ہو اور قواعد سے احکام مستنبط کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہے اس کو موضوع بنادو اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنادو جب یہ موضوع و محمول ملیں گے تو صغریٰ بن جائے گا اور قاعدہ کلیہ کو کبریٰ بنادیں گے پھر جو نتیجہ اخذ ہوگا وہ اس جزئی کا حکم ہوگا مثلاً نحویوں کا قاعدہ ہے کہ کل فاعل مرفوع اب ایک جزئی مثلاً زید کے بارہ میں معلوم کرنا ہے کہ اس پر کیا اعراب ہے تو اب زید کو موضوع بنائیں گے اور قاعدہ کلیہ کے موضوع یعنی فاعل کو محمول بنائیں گے تو زید فاعل یہ صغریٰ ہوا اور قاعدہ کلیہ کل فاعل مرفوع یہ کبریٰ ہوا حد اوسط کو حذف کردیا تو زیدٌ مرفوع یہ نتیجہ ہوا یہ اس جزئی کا حکم ہے ایسے ہی مثال ہے اصول فقہ میں مثلاً اصول فقہ کی جزئی کو موضوع بنائیں گے اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنائینگے مثلاً ہذا الحکم دل القیاس علیٰ ثبوتہ یہ صغریٰ ہے و کل حکم دل القیاس علیٰ ثبوتہ فہو ثابت یہ کبریٰ ہے اور نتیجہ ہذا الحکم ثابت یہ جزئی کا حکم ہے۔

توصل قریب کی قید کیوں؟

والتوصل القریب:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے اس عبارت سے شارحؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ متن کی تعریف میں مطلقاً توصل کی قید ہے اور آپ نے توصل سے توصل قریب مراد لیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ شارحؒ نے کہا کہ توصل قریب مراد لینے پر دو قرینے ہیں (۱) توصل کا صلہ (با) ذکر کیا ہے اور باسببیہ ہے تو ظاہر ہے کہ سبب سے مراد سبب قریب ہے کیونکہ سبب قریب اصل ہے اور سبب بعید اس کی فرع ہے (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ توصل کی اضافت کی گئی ہے فقہ کی طرف یتوصل الیہ ای الی الفقہ کہ فقہ تک پہنچائے یعنی بلا واسطہ پہنچائے تو یہ توصل قریب ہوا کیونکہ توصل بعید تو پہلے واسطہ کی طرف پہنچائے گا پھر واسطہ سے فقہ کی طرف پہنچائے گا خلاصہ یہ ہے کہ توصل قریب میں توصل الی الفقہ ہوتا ہے اور توصل بعید میں توصل الی الفقہ نہیں ہوتا۔

فیخرج العلم:۔ یہ عبارتِ شرح کا چوتھا حصہ ہے غرضِ شارحؒ فوائد قیود کی طرف اشارہ کرنا ہے توصل کی قید سے علوم عربیہ مثلاً صرف ونحو اور علم کلام وغیرہ خارج ہونگے کیونکہ ان سے فقہ تک توصل حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ان علوم عربیہ سے پہلے توصل ہوتا ہے کہ الفاظ کی مدلولات وضعیہ پر دلالت کی کیفیت کیا ہے؟ پھر اس کے واسطہ سے فقہ تک توصل ہوتا ہے یعنی پھر کتاب و

سنت سے احکام کے استنباط پر قدرت حاصل ہوتی ہے تو ان میں توصل بالواسطہ ہوتا ہے بلا واسطہ نہیں ہوتا اور علم کلام سے توصل ہوتا ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ ثابت ہیں یا نہیں یعنی دلائل کے ثبوت کی طرف پھر اس کے واسطہ سے فقہ کی طرف توصل ہوتا ہے تو یہ توصل بھی بالواسطہ ہے نہ کہ بلا واسطہ۔

ضرورت فقہ

والتحقیق:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے غرض شارحؒ فقہ کی ضرورت کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو بیکار پیدا نہیں کیا گیا بلکہ اعمال کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور ہر عمل کے ساتھ حکم متعلق ہے اور ہر ہر حکم کے لئے علیحدہ دلیل ہے کیونکہ ایک ہی دلیل سے احکام مستنبط ہوں یہ مشکل ہے اس لئے ہر حکم کے ساتھ دلیل خاص ہوتی ہے تا کہ بوقت حاجت اس دلیل سے حکم مستنبط کرلیا جائے اور اس کے مناسب احکام کو اس پر قیاس کرلیا جائے گا۔ اب جب غور کیا تو ایسے قضایا معلوم ہوئے کہ ان کا موضوع فعل مکلّف بنتا ہے اور محمول ان احکام میں سے کوئی حکم بنتا ہے مثلاً زنا حرام ہے یہ قضیہ ہے مکلّف کا فعل زنا حرام ہے یہ حرام والا حکم ہے یہ کتاب اللہ سے ثابت ہے نماز فرض ہے زکوٰۃ فرض ہے یہ فعل مکلّف کا واجب ہونا یا حرام ہونا یہ حکم ہے اب ایسے قضایا کلیہ جن کا موضوع مکلّف کا فعل ہوں اور محمول احکام میں سے کوئی حکم بن رہا ہو ایسے قضایا کلیہ کو جاننے کا نام فقہ ہے۔

ثم نظروا:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے شارحؒ نے اس عبارت میں اصول فقہ کی ضرورت کو بیان کیا ہے کہ فقہ میں جب ایسے قواعد حاصل ہوئے کہ جن کا موضوع مکلّف کا فعل اور محمول احکام میں سے کوئی حکم ہے جن کے جاننے کا نام فقہ ہے تو پھر علماء نے غور کیا کہ احکام کتنے ہیں؟ تو معلوم ہوا کہ احکام کل چھ ہیں واجب، مستحب، مباح، حرام، مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی اور ان کے دلائل میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ دلائل کل چار ہیں کتاب وسنت اور اجماع اور قیاس پھر غور کیا کہ یہ احکام دلائل اربعہ سے کیسے ثابت ہوتے ہیں؟ ادلہ کی احکام پر دلالت کی کیفیت کیا ہے؟ اب سوچا کہ احکام کے لئے شرائط وطرق کیا ہیں؟ تو پھر ایسے قواعد حاصل ہوئے کہ جن کے ذریعہ ادلہ اربعہ سے احکام کے استنباط کی کیفیت اور شرائط معلوم ہوتی ہیں اور طرق معلوم ہوتے ہیں تو علماء نے ان قواعد کو جمع کیا اور مدون کیا اور ان کے ساتھ ان کے لواحق اور متممات کو ذکر کیا اور اختلافات کو بیان کیا اور ان قواعد سے حاصل ہونے والے علم کا نام اصول فقہ رکھا اب اصول فقہ نام ہے العلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی الفقہ کا۔

ولفظ القواعد:۔ ماقبل میں یہ بیان کیا کہ علماء کو ایسے قضایا وقواعد حاصل ہوئے کہ جن سے اجمالاً کیفیت استدلال حاصل ہوتی ہے یہ اجمال کی قید اس لئے ہے کیونکہ تعریف میں لفظ قواعد کا ہے اور قواعد میں احکام کو اجمالاً ذکر کیا جاتا ہے ان میں

تفصیل مذکور نہیں ہوتی تو لفظ قواعد ہی اجمال کی طرف مشعر ہے۔

وزاد:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے مصنف نے علیٰ وجہ التحقیق کی قید لگائی علم مناظرہ وعلم جدل وغیرہ کو خارج کرنے کیلئے۔

ولقائل:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے غرض شارحؒ اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ علیٰ وجہ التحقیق کی قید کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ توصل سے توصل قریب مراد ہے اور علم مناظرہ سے توصل بعید ہوتا ہے کیونکہ جدلی یا تو اپنے حکم اور اصل کی حفاظت کرے گا یا مخالف کے حکم کو توڑے گا پھر اس کے بعد فقہ تک توصل ہوگا تو علم خلاف سے جب توصل بعید ہوتا ہے تو علیٰ وجہ التحقیق کی ضرورت ہی نہیں تھی کیونکہ علم خلاف تو توصل کی قید ہی سے خارج ہو جاتا ہے۔

جواب:۔ ٹھیک ہے توصل قریب سے علم جدل و مناظرہ نکل گیا لیکن علم مناظرہ میں فقہ کے مسائل اتنی کثرت سے ہوتے ہیں کہ وہم ہونے لگا ہے کہ شاید یہ فقہ میں داخل ہیں تو قید لگائی کہ یہ فقہ میں داخل نہیں ہیں۔

توضیح

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ دَلِيلٍ مِنَ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمُ إِذَا كَانَ مُشْتَمِلًا عَلَى شَرَائِطَ تُذْكَرُ فِي مَوْضِعِهَا ، وَلَا يَكُونُ الدَّلِيلُ مَنْسُوخًا ، وَلَا يَكُونُ لَهُ مُعَارِضٌ مُسَاوٍ أَوْ رَاجِحٌ . وَيَكُونُ الْقِيَاسُ قَدْ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ مُجْتَهِدٍ حَتَّى لَوْ خَالَفَ إِجْمَاعَ الْمُجْتَهِدِينَ يَكُونُ بَاطِلًا فَالْقَضِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ سَوَاءٌ جَعَلْنَاهَا كُبْرَى أَوْ مُلَازِمَةً إِنَّمَا تَصْدُقُ كُلِّيَّةً إِذَا اشْتَمَلَتْ عَلَى هَذِهِ الْقُيُودِ فَالْعِلْمُ بِالْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذِهِ الْقُيُودِ يَكُونُ عِلْمًا بِالْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيِ الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ فَتَكُونُ تِلْكَ الْمَبَاحِثُ مِنْ مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ وَقَوْلُنَا يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ . الظَّاهِرُ أَنَّ هَذَا يَخْتَصُّ بِالْمُجْتَهِدِ فَإِنَّ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ قَوَاعِدُ يَتَوَصَّلُ الْمُجْتَهِدُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ فَإِنَّ الْمُتَوَصِّلَ إِلَى الْفِقْهِ لَيْسَ إِلَّا الْمُجْتَهِدُ فَإِنَّ الْفِقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدِلَّةِ الَّتِي لَيْسَ دَلِيلُ الْمُقَلِّدِ مِنْهَا فَلِهَذَا لَمْ

تُذْكَرُ مَبَاحِثُ التَّقْلِيدِ وَالِاسْتِفْتَاءِ فِي كُتُبِنَا وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ يَعُمُّ الْمُجْتَهِدَ وَالْمُقَلِّدَ وَالْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ إِنَّمَا يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ لَا الْمُقَلِّدُ فَأَمَّا الْمُقَلِّدُ فَالدَّلِيلُ عِنْدَهُ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ فَالْمُقَلِّدُ يَقُولُ هَذَا الْحُكْمُ وَاقِعٌ عِنْدِي ؛ لِأَنَّهُ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكُلُّ مَا أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُهُ فَهُوَ وَاقِعٌ عِنْدِي فَالْقَضِيَّةُ الثَّانِيَةُ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ أَيْضًا فَلِهَذَا ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي كُتُبِ الْأُصُولِ مَبَاحِثَ التَّقْلِيدِ وَالِاسْتِفْتَاءِ فَعَلَى هَذَا عِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ ، وَلَا يُقَالُ إِلَى الْفِقْهِ ؛ لِأَنَّ الْفِقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنْ الْأَدِلَّةِ وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ لَا يُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ تَحْقِيقَ الْمُقَلِّدِ أَنْ يُقَلِّدَ مُجْتَهِدًا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ الْمُقَلِّدُ حَقِيقَةَ رَأْيِ ذَلِكَ الْمُجْتَهِدِ

ترجمہ:۔ پھر جان لیجئے کہ ادلہ شرعیہ میں سے ہر دلیل سوائے اس کے نہیں ثابت ہوتا ہے اس کے ساتھ حکم مگر جبکہ ہو وہ مشتمل ایسی شرائط پر جن کو ذکر کیا جائے گا ان کی جگہ میں اور وہ یہ ہیں کہ نہ ہو دلیل منسوخ اور نہ ہو اس کے لئے کوئی معارض مساوی یا معارض راجح اور ہو قیاس ایسا کہ تحقیق پہنچ چکی ہو اس تک مجتہد کی رائے یہاں تک کہ اگر مخالف ہو مجتہدین کے اجماع کے تو ہو جائے گا وہ باطل۔ پس قضیہ مذکورہ برابر ہے کہ ہم بنائیں اس کو کبریٰ یا ملازمہ کلیہ سوائے اس کے نہیں صادق آتا ہے وہ کلیہ مگر جب کہ مشتمل ہو وہ ان قیود پر پس جاننا ان مباحث کو جو متعلق ہیں ان قیودات کے ساتھ وہ جاننا ہے اس قضیہ کلیہ کو جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہوتا ہے مسائل فقہ پر پس ہو جائیں گے وہ مباحث اصول فقہ کے مسائل میں سے اور ہمارا قول یتوصل بہا الیہ ظاہر ہے کہ بیشک یہ خاص کرتا ہے مجتہد کو کیونکہ وہ چیز کہ بحث کی جاتی ہے اس سے اس علم میں وہ ایسے قواعد ہیں کہ پہنچتا ہے مجتہد ان کے ساتھ فقہ تک پس بیشک فقہ تک پہنچنے والا نہیں ہوتا مگر مجتہد کیونکہ فقہ وہ نام ہے احکام کو جاننے کا ادلہ (اربعہ) سے کہ نہیں ہوتی مقلد کی دلیل ان میں سے اسی وجہ سے نہیں ذکر کیا جاتا تقلید کی مباحث کو اور استفتاء کو ہماری کتابوں میں۔ اور نہیں ہے بعید یہ کہ کہا جائے کہ بیشک وہ عام ہے مجتہد اور مقلد کو پس ادلہ اربعہ سوائے اس کے نہیں پہنچتا ہے مجتہد نہ کہ مقلد پس بہر حال مقلد کہ دلیل اس کے نزدیک مجتہد کا قول ہے پس مقلد کہتا ہے ہذا الحکم واقع عندی لانہ ادی الیہ راء ابی حنیفہؒ وکل ادی الیہ راء ابی حنیفہؒ فہو واقع عندی پس قضیہ ثانیہ بھی اصول فقہ سے ہے پس اسی وجہ سے ذکر کیا بعض علماء نے اصول کی

کتابوں میں تقلید اور استفتاء کے مسائل کو پس اس تفصیل پر اصول فقہ کا علم ہوالعلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی مسائل الفقہ اور نہیں کہا جائے گا الی الفقہ اس لئے کہ فقہ وہ جاننا ہے احکام کو ادلہ سے اور ہمارا قول علیٰ وجہ التحقیق نہیں ہے منافی اس معنیٰ کے پس بیشک مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ تقلید کرے مجتہد کی بایں طور کہ اعتقاد رکھے وہ مقلد اس مجتہد کی رائے کی حقیت کا۔

تشریح: ثم اعلم:۔ پیچھے یہ بات گذری ہے کہ فقہ کی دلیل شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ اصول فقہ کے قواعد وضوابط ہیں تو اب فرمایا کہ یہ قواعد کلیہ جو دلیل بنتے ہیں اس کے دلیل بننے کے لئے کچھ شرائط ہیں مثلاً جس کو دلیل بنایا ہے ا. کام پر وہ منسوخ نہ ہو جیسے قرآن کی وہ آیات جو منسوخ الحکم ہیں اور اس دلیل کا معارض مساوی نہ ہو مثلاً مشہور حدیث کے مقابلہ میں مشہور حدیث نہ ہو اور اس کا معارض راجح نہ ہو مثلاً خبر واحد کے مقابلہ میں خبر مشہور نہ ہو اور اگر کوئی اجتہاد کرتا ہے تو اس سے پہلے جتنے اجتہادات ہیں ان کی مخالفت نہ کرے ورنہ اجماع کی مخالفت لازم آئے گی مثلاً ایک زمانہ میں چار مجتہدین نے اجتہاد کیا تو گویا اس پر اجماع ہو گیا کہ اس مسئلہ میں اتنی اراء ہیں ان کے علاوہ کوئی رائے نہیں اب یہ اجتہاد کر کے نئی رائے نہیں دے سکتا ہاں ان آراء میں سے کسی رائے کو ترجیح دے سکتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوں گے جب تک شرائط کا اعتبار نہ کیا جائے جب شرائط ہوں گی کبریٰ اور ملازمہ مکمل ہوگا۔

فالعلم بالمباحث:۔ اس عبارت میں ماتنؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا اصول فقہ میں ان قواعد کو بیان کریں گے جو شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ بنیں گے پھر اصول فقہ میں انہی سے بحث ہونی چاہیے حالانکہ دوسری اشیاء سے بحث ہوتی ہے مثلاً احوال ادلہ اور شرائط وغیرہ ان کو ذکر نہیں کرنا چاہیے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ باقی اشیاء کبریٰ کی شرائط میں سے ہیں اور ملازمات کلیہ کے متعلقات میں سے ہیں اور شئی کی شرائط اور متعلقات سے بحث کرنا اس شئے سے بحث کرنا ہے لہذا ان شرائط وغیرہ کو ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قولنا یتوصل:۔ تعریف میں یتوصل کا لفظ آیا ہے اب ماتنؒ وضاحت فرماتے ہیں کہ متوصل کون ہے؟ تو اس میں دو احتمال بیان کئے ہیں (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ متوصل مجتہد ہے کیونکہ تعریف میں الیہ یعنی الی الفقہ کی قید ہے اور فقہ نام ہے دلائل اربعہ سے احکام کو جاننے کا اور یہ مجتہد ہی جان سکتا ہے مقلد نہیں جان سکتا بلکہ مقلد مجتہد کے قول سے معلوم کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے اصول فقہ میں تقلید اور فتاویٰ کے مسائل بیان نہیں کئے اور راجح احتمال یہی ہے (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ

مجتہد اور مقلد دونوں مراد ہوں اب مجتہد کا متوصل ہونا ظاہر ہے اور مقلد بھی متوصل بن سکتا ہے اگر ادلہ میں تعمیم کریں کہ ادلہ عام ہیں کہ ادلہ اربعہ ہوں یا ان کے ماسواء تو اب مقلد بھی متوصل بن سکتا ہے کیونکہ مقلد بھی احکام کو دلیل سے معلوم کرتا ہے لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ مجتہد کے لئے دلیل ادلہ اربعہ سے ہے اور مقلد کے لئے دلیل مجتہد کا قول ہے چنانچہ مقلد کہے گا ھذاالحکم ثابتٌ لانه ادی الیه رأی ابی حنیفةؒ و کل حکم ادی الیه رأی ابی حنیفةؒ فهو ثابت عندی لیکن جب متوصل عام ہوگا تو تعریف میں تھوڑی سی تبدیلی کریں گے۔ الی الفقہ کی بجائے الی مسائل الفقہ کہیں گے۔ کیونکہ مقلد مسائل فقہ کو جانتا ہے۔ فقہ تو ادلہ اربعہ سے احکام کو جاننے کا نام ہے اور یہ مجتہد کا کام ہے اور مقلد تو صرف مسائل جان سکتا ہے۔

وقولنا علی وجہ التحقیق:۔ اس عبارت میں ماتنؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ متوصل کو عام کرنا درست نہیں۔ اسلئے کہ اگر چہ الی الفقہ کی بجائے الی مسائل الفقہ کہہ دیں کیونکہ پھر بھی مقلد علی وجہ التحقیق کی قید سے نکل جائے گا کیونکہ تحقیق مجتہد کرتا ہے مقلد نہیں کرتا۔

جواب:۔ یہ علی وجہ التحقیق کی قید مقلد کے متوصل ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہر ایک کی تحقیق علیحدہ ہے۔ مجتہد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ ادلہ اربعہ سے احکام کو ثابت کرے اور مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ یہ جان لے کہ اس کے امام اور مجتہد کا قول حق ہے۔ تو مقلد کہہ سکتا ہے کہ میرے مجتہد کا قول میرے نزدیک محقق ہے۔ یہ میرے امام کا قول ہے۔ لھذا پھر بھی مقلد متوصل ہو سکتا ہے۔

تلویح

قَوْلُهُ (وَنَعْنِي بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ) اعْلَمْ أَنَّ الْمُرَكَّبَ التَّامَّ الْمُحْتَمِلَ لِلصِّدْقِ وَالْكِذْبِ يُسَمَّى مِنْ حَيْثُ اشْتِمَالِهِ عَلَى الْحُكْمِ قَضِيَّةً وَمِنْ حَيْثُ احْتِمَالِهِ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ خَبَرًا وَمِنْ حَيْثُ إِفَادَتِهِ الْحُكْمَ إِخْبَارًا وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ جُزْءًا مِنَ الدَّلِيلِ مُقَدِّمَةً وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُطْلَبُ بِالدَّلِيلِ مَطْلُوبًا وَمِنْ حَيْثُ يَحْصُلُ مِنَ الدَّلِيلِ نَتِيجَةً وَمِنْ حَيْثُ يَقَعُ فِي الْعِلْمِ وَيُسْأَلُ عَنْهُ مَسْأَلَةً فَالذَّاتُ وَاحِدَةٌ وَاخْتِلَافُ الْعِبَارَاتِ بِاخْتِلَافِ الِاعْتِبَارَاتِ. وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ فِي الْقَضِيَّةِ يُسَمَّى مَوْضُوعًا وَالْمَحْكُومُ بِهِ مَحْمُولًا وَمَوْضُوعُ الْمَطْلُوبِ يُسَمَّى أَصْغَرَ وَمَحْمُولُهُ أَكْبَرَ وَالدَّلِيلُ يَتَأَلَّفُ لَا

مَـحَـالَةَ مِـنْ مُـقَدِّمَتَيْنِ تَشْتَمِلُ إِحْدَيهُمَا عَلَى الْأَصْغَرِ وَتُسَمَّى الصُّغْرَى وَالْأُخْرَى عَـلَـى الْأَكْبَرِ وَتُسَـمَّـى الْكُبْرَى وَكِلْتَاهُمَا مُشْتَمِلٌ عَلَى أَمْرٍ مُتَكَرِّرٍ فِيهِمَا يُسَمَّى الْأَوْسَـطَ ، وَالْأَوْسَـطُ إِمَّا مَـحْـمُـولٌ فِـي الصُّغْرَى مَوْضُوعٌ فِي الْكُبْرَى وَيُسَمَّى الـدَّلِيـلُ بِهَـذَا الِاعْتِبَـارِ الشَّـكْـلَ الْأَوَّلَ أَوْبِـالْـعَـكْـسِ وَيُسَمَّى الشَّكْلَ الرَّابِعَ أَوْ مَـحْـمُولٌ فِيهِمَا وَيُسَمَّى الشَّكْلَ الثَّانِي أَوْ مَوْضُوعٌ فِيهِمَا وَيُسَمَّى الشَّكْلَ الثَّالِثَ مَثَلًا إِذَا قُـلْـنَـا الْـحَجُّ وَاجِبٌ ؛ لِأَنَّهُ مَأْمُورُ الشَّارِعِ وَكُلُّ مَا هُوَ مَأْمُورُ الشَّارِعِ فَهُوَ وَاجِـبٌ فَـالْـحَجُّ الْأَصْغَرُ وَالْوَاجِبُ الْأَكْبَرُ وَالْمَأْمُورُ الْأَوْسَطُ وَقَوْلُنَا الْحَجُّ مَأْمُورُ الشَّـارِعِ هِـيَ الصُّغْرَى وَقَوْلُنَا وَكُلُّ مَا هُوَ مَأْمُورُ الشَّارِعِ فَهُوَ وَاجِبٌ هِيَ الْكُبْرَى وَالـدَّلِيـلُ الْـمَـذْكُورُ مِنْ الشَّـكْلِ الْأَوَّلِ فَالْقَوَاعِدُ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ هِيَ الْـقَـضَـايَـا الْـكُـلِّيَّةُ الَّتِي تَقَعُ كُبْرَى لِصُغْرَى سَهْلَةِ الْحُصُولِ عِنْدَ الِاسْتِدْلَالِ عَلَى مَسَـائِـلِ الْـفِقْهِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ كَمَا فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ وَضَمُّ الْقَاعِدَةِ الْكُلِّيَّةِ إِلَى الـصُّـغْـرَى السَّهْـلَةِ الْـحُـصُولِ لِيَخْرُجَ الْمَطْلُوبُ الْفِقْهِيُّ مِنْ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ هُوَ مَـعْنَى التَّوَصُّلِ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ لَكِنَّ تَحْصِيلَ الْقَاعِدَةِ الْكُلِّيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْبَحْثِ عَنْ أَحْـوَالِ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْـكَـامِ وَبَيَـانِ شَرَائِطِهِمَا وَقُيُودِهِـمَا الْمُعْتَبَرَةِ فِي كُلِّيَّةِ الْقَاعِدَةِ فَـالْـمَبَـاحِثُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَلِكَ هِيَ مَطَالِبُ أُصُولِ الْفِقْهِ وَتَنْدَرِجُ كُلُّهَا تَحْتَ الْعِلْمِ بِالْقَاعِدَةِ عَلَى مَا شَرَحَهُ الْمُصَنِّفُ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ .

ترجمہ: جان لے تو کہ بیشک مرکب تام جو احتمال رکھنے والا ہے صدق اور کذب کا۔ اس کے حکم پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے نام رکھا جاتا ہے ''قضیہ''۔ اور اس کے صدق اور کذب کا احتمال رکھنے کی حیثیت سے (نام رکھا جاتا ہے) ''خبر''۔ اور اس کے حکم کا فائدہ دینے کی حیثیت سے ''اخبار''۔ اور اس کے دلیل کا جز ہونے کی حیثیت سے ''مقدمہ''۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ دلیل کے ساتھ طلب کیا جاتا ہے ''مطلوب ہے''۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے ''نتیجہ ہے''۔ اور اس

حیثیت سے کہ وہ علم میں واقع ہوتا ہے اور اس کے بارہ میں سوال کیا جاتا ہے "مسئلہ ہے"۔ پس ذات ایک ہے اور عنوانات کا مختلف ہونا اعتباروں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور قضیہ میں محکوم علیہ کا نام موضوع رکھا جاتا ہے اور محکوم بہ کا محمول۔ اور مطلوب کے موضوع کا نام اصغر رکھا جاتا ہے اور اس کے محمول کا نام رکھا جاتا ہے اکبر۔ اور دلیل مرکب ہوتی ہے لامحالہ دو مقدموں سے۔ ان دو (مقدموں) میں ایک مشتمل ہوتا ہے اصغر پر اور اس کا نام صغریٰ رکھا جاتا ہے۔ اور دوسرا مقدمہ (مشتمل ہوتا ہے) اکبر پر اور اس کا نام کبریٰ رکھا جاتا ہے ۔ اور وہ دونوں مقدمے مشتمل ہوتے ہیں ایک ایسے امر پر جو ان دونوں میں مکرر ہوتا ہے اس امر کا نام حداوسط رکھا جاتا ہے اور یہ حداوسط یا تو صغریٰ میں محمول، کبریٰ میں موضوع ہوگا اور نام رکھا جاتا ہے دلیل کا اس اعتبار سے شکل اول یا برعکس ہوگا اور نام رکھا جاتا ہے شکل رابع۔ یا محمول ہوگا دونوں میں اور نام رکھا جاتا ہے شکل ثانی یا موضوع ہوگا دونوں میں اور نام رکھا جاتا ہے شکل ثالث مثلاً جب ہم نے "الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهوواجب" کہا پس الحج اصغر ہے اور واجب اکبر ہے اور اور مامور حداوسط ہے اور ہمارا قول الحج مامور الشارع یہ صغریٰ ہے اور ہمارا قول کل مامور الشارع فھو واجب ہے یہ کبریٰ ہے اور مذکورہ دلیل شکل اول کے قبیل سے ہے۔ پس وہ قواعد کہ توصل ہوتا ہے ان کے ذریعہ فقہ تک وہ قضایا کلیہ ہیں جو صغریٰ سھلته الحصول کیلئے کبریٰ واقع ہوتے ہیں مسائل فقہ پر شکل اول کے ذریعہ استدلال کے وقت۔ جیسا کہ مثال مذکور میں ہے اور قاعدہ کلیہ کو ملانا صغریٰ سھلته الحصول کی طرف (اس لیے ہے) تا کہ نکل جائے مطلوب فقہی قوت سے فعل کی طرف اور یہی معنی ہے قواعد کے ذریعہ فقہ تک توصل کا۔ لیکن قاعدہ کلیہ کا حاصل ہونا موقوف ہوتا ہے ادلہ واحکام کے احوال سے بحث کرنے پر اور ان کی شرائط کے بیان کرنے پر اور دونوں کی قیود پر جو معتبر ہیں قاعدہ کے کلیہ ہونے میں۔ پس وہ مباحث جو ان چیزوں کے ساتھ متعلق ہیں وہ اصول فقہ کے مطالب ہیں اور مندرج ہیں یہ تمام (ابحاث) قاعدہ کلیہ کے علم کے تحت۔ اس تفصیل پر کہ جو وضاحت کی ہے مصنف نے کہ اس پر زیادتی کی گنجائش نہیں ہے۔

اصطلاحات منطقیہ کا بیان

تشریح: قولہ نعنی بالقضایا:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارح متن میں مذکور لفظ قضیہ کا معنیٰ بیان کرنا ہے اور اس مناسبت سے کچھ اصطلاحات کو بیان کرنا ہے۔

اصطلاح (۱): مرکب تام کے سات نام ہیں (۱) قضیہ (۲) خبر (۳) اخبار (۴) مقدمہ (۵) **مطلوب (۶)** نتیجہ (۷) مسئلہ۔ اس اصطلاح کا حاصل یہ ہے کہ مرکب تام جس کو کلام کہا جاتا ہے مختلف حیثیات سے اس کے مختلف نام ہیں اور حقیقت

میں ایک ہیں۔مختلف اعتبارات سے اس کا نام مختلف ہوگیا ہے۔اب اگر اس حیثیت سے دیکھیں کہ اس کے اندر صدق وکذب کا احتمال ہے تو خبر کہا جائے گا۔اس حیثیت سے کہ مفید للحکم ہے تو اخبار ہے۔اگر دلیل کا جز ہونے کی حیثیت سے دیکھیں تو مقدمہ ہے اس حیثیت سے کہ اسے طلب کیا جاتا ہے مطلوب ہے اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہوئی ہے تو نتیجہ ہے ۔اور اس حیثیت سے کہ اس کے بارے میں سوال کریں اور وہ علم میں واقع ہو تو مسئلہ ہے۔قضیہ وغیرہ کی مثال ''زید قائم'' اس حیثیت سے کہ کھڑے ہونے کا حکم پایا جارہا ہے یہ قضیہ ہے ۔اس حیثیت سے کہ زید قائم میں صدق وکذب کا احتمال ہے ۔تو یہ قضیہ خبر ہے اور زید قائم سے حکم کا فائدہ ہورہا ہے۔کہ زید کے لئے قیام ثابت ہے تو یہ اخبار ہے''زید قائم'' اس حیثیت سے کہ یہ دلیل کا جز ہے مثلاً زید قائم وکل قائم موجود یہ مقدمہ ہے۔اب اس دعویٰ کو طلب کریں کہ قیام زید کے لئے ہے تو زید قائم مطلوب ہوگا۔اور اگر یہ دلیل سے حاصل ہوا یعنی مقدمات کو ترتیب دینے سے''زید قائم'' حاصل ہو تو یہ نتیجہ ہے۔

اصطلاح(۲):والمحکوم علیه فی القضیه: ۔یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے۔غرض شارحؒ اصطلاح ثانی کو بیان کرنا ہے۔اصطلاح ثانی کا حاصل یہ ہے کہ مناطقہ کی اصطلاح میں محکوم علیہ کو موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں اور مطلوب مثلاً''زید قائم''اس کا موضوع زید ہے یہ اصغر ہے اور محمول قائم ہے یہ اکبر ہے اور دلیل بنتی ہے دو مقدموں سے تو جس مقدمہ میں اصغر ہو تو وہ صغریٰ کہلائے گا جس میں اکبر ہو وہ کبریٰ کہلائے گا۔اور دونوں مقدموں میں جو چیز مکرر ہو تو وہ حداوسط کہلاتی ہے۔

اصطلاح(۳):والاوسط امامحمول: ۔یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ اصطلاح نمبر ۳ یعنی اشکال اربعہ کی تعریفات بیان کرنا ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ حداوسط اگر صغریٰ کا محمول ہو اور کبریٰ کا موضوع ہو تو شکل اول ہوگی اور اگر اس اک برعکس ہو یعنی صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو شکل رابع ہوگی اور اگر دونوں میں محمول ہو تو شکل ثانی اگر دونوں میں موضوع ہو تو شکل ثالث کہلائے گی۔

اصطلاحات مذکورہ کا اجراء

مثلاًالحج واجب: ۔یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض شارحؒ توضیح بالمثال ہے یعنی اس مثال میں سابقہ اصطلاحات کا اجرا ہے۔الحج واجب یہ حکم مطلوب ہے اور پورا قضیہ ہے اور الحج یہ اصغر ہے محکوم علیہ اور موضوع ہے واجب محمول ہے اور محکوم بہ ہے۔اب الحج واجب یہ پورا جملہ مطلوب ہے مطلوب کا موضوع الحج یہ اصغر ہے اور محمول واجب اکبر ہے۔اب اگر اس پر شکل اول سے استدلال کریں تو (الحج ماموڑ من الشارع وکل ماموز من الشارع

فھو واجب فلھذا الحج واجب) اب مامور من الشارع یہ حد اوسط ہے اس کو گرادیا باقی نتیجہ نکل آیا الحج واجب۔

فالقواعد: ۔یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے غرض شارحؒ یہ بتانا ہے کہ تعریف میں قاعدہ بمعنی قضیہ کلیہ کے ہے لیکن مطلق نہیں بلکہ مراد وہ قضیہ کلیہ ہے جو مسائل فقہ پر پیش کی جانی والی دلیل کے صغریٰ سھلۃ الحصول کے لئے کبریٰ بنتا ہے اس کو قضیہ کلیہ کہتے ہیں۔جیسے کہ مثال ھذا میں دعوی ہے الحج واجب۔دلیل۔**الحج مامور من الشارع و کل ماھو مامور من الشارع فھو واجب** ۔نتیجہ۔**الحج واجب** اسمیں **کل ماھو مامور من الشارع فھو واجب** یہ کبریٰ قضیہ کلیہ ہے اور سھلۃ الحصول اس وجہ سے کہا کہ دلیل کا صغریٰ تیار کرنے میں آسانی ہوتی ہے اور توصل کا معنی ہے قضیہ کلیہ کو صغریٰ سھلۃ الحصول کے ساتھ اس طور پر ملانا کہ حکم فقہی قوت سے بالفعل حاصل ہوجائے (یعنی پہلے اس حکم کے پائے جانے کا امکان تھا اب وہ بالفعل پایا جائے) یہی توصل الی الفقہ ہے۔

فائدہ: ۔شارحؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کبریٰ کو جب صغری سھلۃ الحصول سے ملائینگے تو دونوں کا مجموعہ موصل الی الفقہ ہے جبکہ ماتنؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف کبریٰ یا ملازمہ کلیہ یہ اصول فقہ کے قواعد کلیہ بنتے ہیں اور صرف یہی موصل الی الفقہ ہیں تو اس میں شارحؒ کا قول درست ہے کیونکہ علم میزان کی اصطلاح میں دونوں کا اعتبار ہے صرف کبریٰ موصل نہیں بن سکتا لیکن چونکہ موصل ہونے میں کبریٰ عمدہ ہے اس لئے ماتنؒ نے صرف کبری کی طرف موصل ہونے کی نسبت کردی۔واللہ اعلم بالصواب۔

لکن تحصیل القاعدہ: ۔یہ عبارت کا آخری حصہ ہے غرض شارحؒ یہ ہے کہ ماتنؒ نے کہا تھا شرائط کا جاننا ضروری ہے اب شارحؒ اسکی وضاحت کرتے ہیں کہ جب تک شرائط معلوم نہ ہوں تو یہ شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ مکمل نہیں ہوگا تو خلاصہ یہ ہوا کہ اصول فقہ میں دلائل کے احوال اور شرائط وغیرہ سے بحث کرنا یہ بھی اصول فقہ کے تحت داخل ہے کوئی نئی چیز نہیں ہے

قَوْلُهُ (وَيَكُونُ الْقِيَاسُ قَدْ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ مُجْتَهِدٍ) يَعْنِي يُشْتَرَطُ ذَلِكَ فِيمَا سَبَقَ فِيهِ اجْتِهَادُ الْآرَاءِ لِيُحْتَرَزَ بِهِ عَنْ مُخَالَفَةِ الْإِجْمَاعِ أَمَّا إِذَا لَمْ يَسْبِقْ فِي الْمَسْأَلَةِ اجْتِهَادٌ أَوْ سَبَقَ اجْتِهَادُ مُجْتَهِدٍ وَاحِدٍ فَقَطْ فَلَا خَفَاءَ فِي جَوَازِ الِاجْتِهَادِ عَلَى خِلَافِهِ .

قَوْلُهُ (وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ) الظَّاهِرُ إِنَّهُ بَعِيدٌ لَمْ يَذْهَبْ إِلَيْهِ أَحَدٌ وَالْمُتَعَرِّضُونَ لِمَبَاحِثِ التَّقْلِيدِ فِي كُتُبِهِمْ مُصَرِّحُونَ بِأَنَّ الْبَحْثَ عَنْهُ إِنَّمَا وَقَعَ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ فِي مُقَابَلَةِ الِاجْتِهَادِ لَا مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ .

قَوْلُهُ (وَلَا يُقَالُ إِلَى الْفِقْهِ) لِأَنَّ الْمُقَلِّدَ يَتَوَصَّلُ بِقَوَاعِدِهِ إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ لَا إِلَى الْفِقْهِ الَّذِي هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ عَنْ أَدِلَّتِهَا الْأَرْبَعَةِ ، لِأَنَّ عِلْمَهُ بِهَا لَيْسَ عَنْ أَدِلَّتِهَا الْأَرْبَعَةِ

ترجمہ: یعنی یہ شرط لگائی گئی ہے اسمیں کہ سبقت کر چکی ہوں اسمیں اجتہاد کی آراء تا کہ بچا جائے اجماع کی مخالفت سے۔ بہر حال جب کسی مسئلہ میں اجتہاد نے سبقت نہ کی ہو یا صرف ایک مجتہد کے اجتہاد نے سبقت کی ہو تو پھر کوئی خفاء نہیں ہے اجتہاد کے جائز ہونے میں اس کے خلاف پر۔

قولہ ولا یبعد ان یقال: ظاہر یہ ہے کہ بیشک یہ بعید ہے۔ نہیں گیا اس کی طرف کوئی ایک۔ اور درپے ہونے والے تقلید کی مباحث میں وہ تصریح کرتے ہیں اپنی کتابوں میں کہ بیشک بحث اس سے سوائے اس کے نہیں کہ واقع ہوئی ہے اس جہت سے وہ اجتہاد کے مقابلہ میں ہے۔ نہ اس جہت سے کہ یہ اصول فقہ سے ہے۔

قولہ ولا یقال الی الفقہ: کیونکہ مقلد توصل حاصل کرتا ہے اپنے قواعد کے ذریعہ مسائل فقہ تک۔ نہ کہ فقہ تک وہ جو جاننا ہے احکام کو ان کے ادلہ اربعہ سے کیونکہ اس مقلد کا علم نہیں ہوتا ادلہ اربعہ سے۔

کوئی مجتہد سابقہ مجتہدین کے خلاف رائے نہیں دے سکتا

تشریح: قولہ و یکون القیاس: ۔اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی وضاحت کی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک مسئلہ میں ایک زمانہ کے چند مجتہدین کی آراء آ چکی ہیں تو بعد والا مجتہد نئی رائے نہیں دے سکتا۔ وگرنہ اجماع مرکب کی مخالفت ہوگی۔ ھاں ان آراء میں سے کسی رائے کو ترجیح دے سکتا ہے البتہ اگر اجتہاد ہی نہ ہو یا کسی ایک مجتہد نے اجتہاد کیا ہو تو دوسرا مجتہد اس کے خلاف رائے دے سکتا ہے۔

کیا مقلد کا توصل الی الفقہ بعید از عقل ہے

تشریح: قولہ ولا یبعد ان یقال: ۔اس عبارت میں شارحؒ نے ماتنؒ پر اعتراض کیا ہے۔ ماتنؒ نے کہا تھا کہ توصل

میں دواحتمال ہیں (۱) متوصل فقط مجتہد ہو (۲) مجتہد مقلد دونوں ہوں۔ اور اس دوسرے احتمال کے بارے میں ماتنؒ نے کہا تھا ولایبعد۔ اب شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ دوسرا احتمال بعید از عقل ہے باقی رہا کہ کیسے بعید از عقل ہے؟ وہ اس طرح ہے کہ جتنے اصولیین گزر چکے ہیں کسی نے یہ قول اختیار نہیں کیا تو ماتنؒ کو دھوکہ اس بات سے لگا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں تقلید کی بحث کو ذکر کیا گیا ہے یہ اس لئے ہے کہ متوصل میں تعمیم ہے حالانکہ جن اصولیین نے اپنی کتابوں میں تقلید کی بحث کو ذکر کیا ہے اس وجہ سے نہیں کیا کہ متوصل عام ہے بلکہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ ہم نے تقلید کی مباحث کو اس لئے ذکر کیا ہے تا کہ یہ اجتہاد کے مقابل ہو جائے اور اجتہاد کی وضاحت ہو جائے کیونکہ ضابطہ ہے تعرف الاشیاء باضدادھا۔

فائدہ:۔ شارحؒ کا یہ اعتراض کہ چونکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس لئے یہ بعید از عقل ہے درست نہیں ہے کیونکہ یہ لطائف میں سے ایک لطیفہ ہے اور نکات میں سے ایک نکتہ ہے یہ کسی کسی کو سمجھ آتے ہیں ہر کسی کو سمجھ میں نہیں آتے اس لئے یہ مخالفت سلف نہیں ہے بلکہ یہ اس قبیل سے ہے کہ یہ نکتہ سلف نے بیان نہیں کیا ماتنؒ نے ذکر کر دیا ہے اس لیے یہ بعید نہیں ہے۔

جواب (۲):۔ واقعی یہ بعید ہے لیکن بعید کو لایبعد کے عنوان سے ذکر کرنا متارف بین العلماء ہے گو تاویل کیساتھ۔ خلاصہ یہ ہے کہ ماتنؒ نے اس لفظ کیساتھ اس کے بعد ہی کو بیان کیا ہے عدم بعد کو بیان نہیں کیا لیکن یہ دونوں جواب کمزور ہیں کمالایخفیٰ علی المتفطن .

تشریح: قولہ ولا یقال: ۔ شارحؒ نے متن کی وضاحت کی ہے متن میں کہا گیا ہے کہ متوصل جب عام ہو تو الی مسائل الفقہ کہیں گے شارحؒ نے وضاحت کرتے ہوئے وجہ بیان کی ہے کیونکہ فقہ نام ہے ادلہ سے احکام کو حاصل کرنے کا اور ادلہ سے احکام حاصل کرنا یہ مجتہد کا کام ہے اور مسائل جس طرح مجتہد کو حاصل ہوتے ہیں ایسے ہی مقلد کو بھی حاصل ہوتے ہیں۔

توضیح

هَـذَا الَّـذِی ذَكَـرْنَـاهُ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَدْلُولِ فَإِنَّ الْقَـضِيَّةَ الْـمَـذْكُورَةَ إِنَّمَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهَا كُلِّيَّةً إِذَا عُرِفَ أَنْوَاعُ الْحُكْمِ وَأَنَّ أَيَّ نَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ يَثْبُتُ بِأَيِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَدِلَّةِ بِخُصُوصِيَّةٍ نَاشِئَةٍ مِنَ الْحُكْمِ كَكَوْنِ هَذَا الشَّيْءِ عِلَّةً لِذَلِكَ فَإِنَّ هَـذَا الْـحُـكْـمَ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُ بِالْقِيَاسِ ، ثُمَّ الْمَبَاحِثُ الْـمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَحْكُومِ بِهِ ، وَهُوَ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ كَكَوْنِهِ عِبَادَةً أَوْ عُقُوبَةً وَنَحْوِ ذَلِكَ

ـمَّا يَنْدَرِجُ فِي كُلِّيَّةِ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ فَإِنَّ الْأَحْكَامَ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ فَإِنَّ الْعُقُوبَاتِ لَا يُمْكِنُ إِيجَابُهَا بِالْقِيَاسِ ، ثُمَّ الْمَبَاحِثُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَحْكُومِ عَلَيْهِ ، وَهُوَ الْمُكَلَّفُ وَمَعْرِفَةُ الْأَهْلِيَّةِ وَالْعَوَارِضِ الَّتِي تَعْرِضُ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ سَمَاوِيَّةً وَمُكْتَسَبَةً مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ أَيْضًا لِاخْتِلَافِ الْأَحْكَامِ بِاخْتِلَافِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بِالنَّظَرِ إِلَى وُجُودِ الْعَوَارِضِ وَعَدَمِهَا فَيَكُونُ تَرْكِيبُ الدَّلِيلِ عَلَى إِثْبَاتِ مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ هٰكَذَا هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ ؛ لِأَنَّهُ حُكْمٌ هَذَا شَأْنُهُ مُتَعَلِّقٌ بِفِعْلٍ هَذَا شَأْنُهُ ، وَهَذَا الْفِعْلُ صَادِرٌ مِنْ مُكَلَّفٍ هَذَا شَأْنُهُ وَلَمْ تُوجَدِ الْعَوَارِضُ الْمَانِعَةُ مِنْ ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ وَيَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ قِيَاسٌ هَذَا شَأْنُهُ هَذَا هُوَ الصُّغْرَى ، ثُمَّ الْكُبْرَى قَوْلُنَا وَكُلُّ حُكْمٍ مَوْصُوفٍ بِالصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ الْمَوْصُوفُ فَهُوَ ثَابِتٌ فَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ الْأَخِيرَةُ مِنْ مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ وَبِطَرِيقِ الْمُلَازَمَةِ هٰكَذَا كُلَّمَا وُجِدَ قِيَاسٌ مَوْصُوفٌ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ دَالٌّ عَلَى حُكْمٍ مَوْصُوفٍ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ لَكِنَّهُ وُجِدَ الْقِيَاسُ الْمَوْصُوفُ إِلَخْ فَعُلِمَ أَنَّ جَمِيعَ الْمَبَاحِثِ الْمُتَقَدِّمَةِ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الْمَذْكُورَةِ الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيِ الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ ، فَهَذَا هُوَ مَعْنَى التَّوَصُّلِ الْقَرِيبِ الْمَذْكُورِ وَإِذَا عُلِمَ أَنَّ جَمِيعَ مَسَائِلِ الْأُصُولِ رَاجِعَةٌ إِلَى قَوْلِنَا كُلُّ حُكْمٍ كَذَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ دَلِيلٌ كَذَا فَهُوَ ثَابِتٌ أَوْ كُلَّمَا وُجِدَ دَلِيلٌ كَذَا دَالٌّ عَلَى حُكْمٍ كَذَا يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ عُلِمَ عَلَى أَنَّهُ يُبْحَثُ فِي هَذَا الْعِلْمِ عَنِ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْكُلِّيَّتَيْنِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْأُولَى مُثْبِتَةٌ لِلثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَةُ ثَابِتَةٌ بِالْأُولَى وَالْمَبَاحِثُ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى أَنَّ الْأُولَى مُثْبِتَةٌ لِلثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَةَ ثَابِتَةٌ بِالْأُولَى بَعْضُهَا نَاشِئَةٌ عَنِ الْأَدِلَّةِ وَبَعْضُهَا نَاشِئَةٌ عَنْ

اَلْأَحْكَامِ فَمَوْضُوعُ هٰذَا الْعِلْمِ اَلْأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْأَحْكَامُ إِذْ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ إِثْبَاتُهَا لِلْأَحْكَامِ وَعَنِ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَحْكَامِ وَهِيَ ثُبُوتُهَا بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ.

ترجمہ: یہ جسے ہم نے ذکر کیا ہے سوائے اس کے نہیں کہ یہ دلیل کی طرف دیکھتے ہوئے ہے۔ بہرحال مدلول کی طرف نظر کرتے ہوئے بیشک قضیہ مذکورہ سوائے اس کے نہیں ہوگا اس کا ثابت کرنا کلی طور پر جبکہ پہچانی جائیں حکم کی اقسام اور یہ بات کہ بیشک احکام کی کونسی قسم ادلہ کی کونسی قسم سے ثابت ہے ایسی خصوصیت کیساتھ جو پیدا ہونے والی ہے حکم سے مثل ہونا شے کا علت اس کے لئے۔ کیونکہ یہ حکم کہ نہیں ہے ممکن اس کو ثابت کرنا قیاس کیساتھ۔ بلکہ نص کیساتھ۔ پھر وہ مباحث جن کا تعلق محکوم بہ سے ہے اور وہ فعل مکلّف ہے مثل ہونا اس کا عبادت یا عقوبت اور اس کی مثل ان میں سے جو داخل ہوتی ہیں اس قضیہ کے کلیہ ہونے میں پس بے شک مکلفین کے افعال کے اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہوجاتے ہیں کیونکہ عقوبات کو قیاس سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ پھر وہ مباحث جن کا تعلق محکوم علیہ سے ہے اور وہ مکلّف ہے اور اہلیت کا پہچاننا اور وہ عوارض جو پیش آتے ہیں اہلیت پر سماوی ہوں یا کسبی ہوں وہ بھی اسی قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں بوجہ مختلف ہونے احکام کے محکوم علیہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اور نظر کرتے ہوئے عوارض کے وجود اور عدم وجود کی طرف۔ پس ہوگا دلیل کو مرکب کرنا مسائل فقہ کو ثابت کرنے پر شکل اول کے ذریعہ سے اس طرح هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه هذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه یہ صغریٰ ہے پھر کبریٰ ہمارا یہ قول ہے وکل حکم موصوف بالصفات المذکورہ یدل علی ثبوتہ القیاس الموصوف فھو ثابت پس یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے اور ملازمہ کلیہ کے طریقہ پر اس طرح۔ کلما وجد قیاس موصوف بھذہ الصفات ثبیت ذلک الحکم لکنہ وجد القیاس الموصوف الخ۔۔۔۔ پس جان لیا گیا کہ بیشک تمام وہ مباحث جو مقدم ہیں وہ داخل ہیں اس قضیہ کلیہ مذکورہ کے تحت جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہوتا ہے مسائل فقہ پر۔ پس یہی معنی ہے مذکورہ توصل قریب کا پس جب جان لیا گیا کہ بیشک اصول فقہ کے مسائل لوٹنے والے ہیں ہمارے قول کل حکم کذا یدل علی ثبوتہ دلیل کذا فھو ثابت یا کلما وجد دلیل کذا دال علی حکم کذا یثبت ذلک الحکم کی طرف۔ تو معلوم ہوگی یہ بات کہ بیشک بحث کی جاتی ہے اس علم میں ادلہ شرعیہ اور احکام شرعیہ دونوں سے اس حیثیت سے کہ اولی (ادلہ) مثبت ہیں ثانیہ (احکام) کے لئے اور ثانیہ (احکام) ثابت ہیں اولی (ادلہ) کیساتھ۔ اور وہ

مباحث جولوٹتی ہیں اس بات کی طرف کہ اول مثبت ہے دوسرے کے لئے اور دوسرا ثابت ہے اول سے بعض پیدا ہونے والے ہیں دلائل سے اور بعض مباحث ناشی ہیں احکام سے پس اس علم کا موضوع ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں کیونکہ بحث کی جاتی ہیں اس میں ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے اور وہ ادلہ کا ثابت کرنا ہے احکام کو اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے اور وہ احکام کا ثابت ہونا ہے ان ادلہ سے۔

محکوم بہ کی شرائط کا بیان

تشریح:۔ ماتنؒ نے پیچھے فرمایا کہ قضیہ کلیہ اور شکل اول کے کبری کے بارے میں چند شرائط ہیں۔ کہ یہ دلیل منسوخ نہ ہو اور اس کے معارض مساوی نہ ہو معارض راجح نہ ہو اور اگر دلیل قیاس سے ثابت ہے تو پہلے مجتہدین کے قیاس کے خلاف نہ ہو یہ باتیں دلیل کے متعلق ہیں اور اب مدلول (حکم) کے بارے میں کچھ شرائط بیان کرتے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) انواع حکم کا جاننا ضروری ہے اور وہ چھ ہیں وجوب، ندب اور اباحت وغیرہ دوسرے نمبر پر یہ جاننا کہ انواع حکم کس نوع دلیل سے ثابت ہیں مثلاً فرضیت نص قطعی سے ثابت ہوگی اور استحباب وسنت خبر مشہور یا اجماع سے ثابت ہونگے۔ علت قیاس سے ثابت نہیں ہوگی بلکہ نص سے ثابت ہوگی۔ یہ جاننا اس لئے ضروری ہے کیونکہ ہر قسم کے احکام ہر قسم کی دلیل سے معلوم نہیں ہوتے۔

(۲) محکوم بہ کو جاننا اور وہ محکوم بہ فعل مکلّف ہے یعنی یہ جاننا فعل مکلّف حلال ہے یا حرام ہے عبادت کے قبیل سے ہے یا عقوبت کے قبیل سے ہے۔ یہ جاننا اس لئے ضروری ہے کیونکہ افعال کے تبدیل ہونے سے حکم تبدیل ہو جاتا ہے۔

(۳) محکوم علیہ کو جاننا بھی ضروری ہے اور وہ محکوم علیہ خود مکلّف ہے۔ یہ جاننا ضروری ہے اس لئے کہ مکلفین کے اختلاف سے بھی احکام مختلف ہو جاتے ہیں مثلاً مکلّف مسافر ہو تو اس کے احکام اور ہیں اور اگر مقیم ہو تو اس کے احکام اور ہیں حر کے احکام اور ہیں عبد کے احکام اور ہیں۔

(۴) اسی طرح عوارض کا جاننا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ عوارض کے مختلف ہونے سے بھی احکام تبدیل ہو جاتے ہیں عوارض عام ہیں مکتسبہ ہوں جیسے سفر وغیرہ یا عوارض سماویہ ہوں جیسے مرض ہے عوارض کا جاننا اس لئے ضروری ہے کیونکہ عوارض سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں مثلاً مریض کے احکام اور ہیں تندرست کے احکام اور ہیں مقیم کے اور ہیں مسافر کے اور ہیں۔

جب تک یہ چیزیں معلوم نہ ہوں تو قضیہ کلیہ مدلول کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوگا۔

فیکون ترکیب الدلیل: ۔ماتنؒ نے خلاصہ بیان کیا کہ ان امور اربعہ کا احاطہ کرنے سے دلیل کی صورت بطور قیاس

اقترانی یہ ہوگی۔دعوی ھذا الحکم ثابت ۔دلیل اس کی یوں ہے۔صغریٰ لانه ھذا شانه یہ اشارہ ہے انواع احکام کی طرف مثلاً واجب اور مکروہ وغیرہ کی طرف متعلق بفعل ھذا شانہ یہ محکوم بہ کے احوال کی طرف اشارہ ہے و ھذا الفعل صادر عن مکلف ھذا شانه یہ محکوم علیہ کے احوال کی طرف اشارہ ہے ولم یوجد العوارض المانعۃ عن ثبوت ھذا الحکم یہ مکلف کے عوارض اور عدم عوارض کے جاننے کی طرف اشارہ ہے ویدل علی ثبوته ھذا الحکم قیاس ھذا شانه یہ نوع دلیل کی طرف اشارہ ہے یعنی کیفیت استدلال کی طرف اشارہ ہے اور دلیل کا کبریٰ یہ ہے و کل حکم ھذا شانه متعلق بفعل ھذا شانه صادرعن مکلف ھذا شانه ولم یوجدالعوارض المانعة ھذا شانه یدل علی ثبوته القیاس ھذا شانه فھو ثابت پس نتیجہ نکلا ھذا الحکم ثابت ۔پس یہ قضیہ کلیہ جو کبری ہے یہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے اور اگر دلیل بطور قیاس استثنائی کی ہو تو دعوی ہوگا ھذا الحکم ثابت دلیل کلما وجد القیاس ھذا شانه یدل علی حکم ھذا شانه متعلق بفعل ھذا شانه صادر عن مکلف ھذا شانه۔ولم یوجد العوارض المانعةعن الاھلیة فیثبت الحکم ولکن وجد القیاس ھذا شانه یدل علی ثبوت الحکم ھذا شانه متعلق بفعل ھذا شانه ولم یوجد العوارض المانعة عن الاھلیه نتیجہ ھذا لحکم ثابت ۔اب یہ ملازمہ کلیہ یعنی کلما وجد القیاس الخ۔۔۔۔یہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے

فعلم ان : ۔ماقبل پر تفریع اول کا بیان ہے کہ یہ تمام مباحث مذکورہ یعنی شرائط دلیل اور انواع حکم ۔مباحث محکوم بہ۔ مباحث محکوم علیہ ان ساری مباحث کا تعلق قضیہ کلیہ کے ساتھ ہے۔جس طرح قضیہ کلیہ مسائل اصول فقہ سے ہے اسی طرح یہ مباحث بھی اصول فقہ میں سے ہیں اور ماقبل میں جو کہا گیا تھا کہ یہ موصل الی الفقہ بتوصل قریب ہوں اس کا یہی مطلب ہے کہ قضیہ کلیہ میں جب ان مباحث خمسہ کا لحاظ ہوگا اس کے متعلق کہا جائے گا یہ قضیہ کلیہ موصل الی الفقہ ہے۔بتوصل قریب

فاذا علم : ۔ماقبل پر تفریع ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ اصول فقہ میں شکل اول کے کبری اور قیاس استثنائی کے ملازمہ کلیہ سے بحث ہوگی مثلاً کلما دل القیاس علی ثبوت ھذا الحکم فیکون ھذا الحکم ثابتاً۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں لیکن دلائل سے بحث ہوگی اس حیثیت سے کہ یہ مثبت للاحکام ہیں اور احکام سے بحث ہوگی اس حیثیت سے کہ یہ دلائل سے ثابت ہیں خلاصہ یہ نکلا کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں کیونکہ ہر علم کا موضوع اس کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں تو اصول فقہ کا موضوع بھی اس کے عوارض ذاتیہ ہونگے اور وہ ادلہ اور احکام ہیں۔

تلویح

قَوْلُهُ (عُلِمَ اَنَّهُ يُبْحَثُ فِي هَذَا الْعِلْمِ عَنْ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ) يَعْنِي عَنْ أَحْوَالِهِمَا عَلَى حَذْفِ الْمُضَافِ، إذْ لَا يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ نَفْسِ الْمَوْضُوعِ، بَلْ عَنْ أَحْوَالِهِ وَعَوَارِضِهِ إلَّا أَنَّ حَذْفَ هَذَا الْمُضَافِ شَائِعٌ فِي عِبَارَةِ الْقَوْمِ.

قَوْلُهُ (فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ) الْمُرَادُ بِمَوْضُوعِ الْعِلْمِ مَا يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ وَالْمُرَادُ بِالْعَرَضِ هٰهُنَا الْمَحْمُولُ عَلَى الشَّيْءِ الْخَارِجُ عَنْهُ وَبِالْعَرَضِ الذَّاتِيِّ مَا يَكُونُ مَنْشَأُهُ الذَّاتُ بِأَنْ يَلْحَقَ الشَّيْءَ لِذَاتِهِ كَالْإِدْرَاكِ لِلْإِنْسَانِ أَوْ بِوَاسِطَةِ أَمْرٍ يُسَاوِيهِ كَالضَّحِكِ لِلْإِنْسَانِ بِوَاسِطَةِ تَعَجُّبِهِ أَوْ بِوَاسِطَةِ أَمْرٍ أَعَمَّ مِنْهُ دَاخِلٍ فِيهِ كَالتَّحَرُّكِ لِلْإِنْسَانِ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ حَيَوَانًا وَالْمُرَادُ بِالْبَحْثِ عَنْ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ حَمْلُهَا عَلَى مَوْضُوعِ الْعِلْمِ كَقَوْلِنَا الْكِتَابُ يُثْبِتُ الْحُكْمَ قَطْعًا أَوْ عَلَى أَنْوَاعِهِ كَقَوْلِنَا الْأَمْرُ يُفِيدُ الْوُجُوبَ أَوْ عَلَى أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ كَقَوْلِنَا الْعَامُّ يُفِيدُ الْقَطْعَ أَوْ عَلَى أَنْوَاعِ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ كَقَوْلِنَا الْعَامُّ الَّذِي خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ يُفِيدُ الظَّنَّ وَجَمِيعُ مَبَاحِثِ أُصُولِ الْفِقْهِ رَاجِعَةٌ إلَى إثْبَاتِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ مِنْ حَيْثُ إثْبَاتُ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ وَثُبُوتُ الْاَحْكَامِ بِالْأَدِلَّةِ بِمَعْنَى أَنَّ جَمِيعَ مَحْمُولَاتِ مَسَائِلِ هَذَا الْفَنِّ هُوَ الْإِثْبَاتُ وَالثُّبُوتُ وَمَا لَهُ نَفْعٌ وَدَخْلٌ فِي ذَلِكَ فَيَكُونُ مَوْضُوعُهُ الْأَدِلَّةَ وَالْأَحْكَامَ مِنْ حَيْثُ إثْبَاتُ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ وَثُبُوتِ الْأَحْكَامِ بِالْأَدِلَّةِ، فَإِنْ قُلْت فَمَا بَالُهُمْ يَجْعَلُونَ مِنْ مَسَائِلِ الْأُصُولِ إثْبَاتَ الْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ لِلْأَحْكَامِ وَلَا يَجْعَلُونَ مِنْهَا إثْبَاتَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لِذَلِكَ قُلْتُ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ بِالنَّظَرِ فِي الْفَنِّ هِيَ الْكَسْبِيَّاتُ الْمُفْتَقِرَةُ إلَى الدَّلِيلِ وَكَوْنُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ حُجَّةً بِمَنْزِلَةِ الْبَدِيهِيِّ فِي نَظَرِ الْأُصُولِيِّ لِتَقَرُّرِهِ فِي الْكَلَامِ وَشُهْرَتِهِ بَيْنَ

الْأَنَامِ بِخِلَافِ الْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ وَلِهَذَا تَعَرَّضُوا لِمَا لَيْسَ إِثْبَاتُهُ لِلْحُكْمِ بَيِّنًا كَالْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ .

ترجمہ:۔قولہ یبحث فی ہذا العلم یعنی ان دونوں کے احوال سے۔مضاف کو حذف کرنے پر کیونکہ نہیں بحث کی جاتی علم میں نفس موضوع سے بلکہ اس (موضوع) کے احوال اور عوارض سے۔مگر بیشک اس مضاف کو کو حذف کرنا شائع ہے۔قوم کی عبارت میں۔

قولہ فموضوع هذا لعلم: مراد علم کے موضوع سے وہ چیز ہوتی ہے کہ بحث کی جائے علم میں اس کے عوارض ذاتیہ سے اور مراد عرض سے یہاں وہ ہے جو شی پر محمول ہو کر خارج ہو اس (شی) سے۔اور مراد عرض ذاتی سے وہ ہے جو اس کا منشاء ذات بنے بایں طور کہ لاحق ہو وہ شی کو اس ذات کی وجہ سے جیسے ادراک انسان کے لئے یا ایسے امر کے واسطے سے جو اسکے مساوی ہو جیسے ضحک انسان کیلئے تعجب کے واسطہ سے یا ایسے امر کے واسطہ سے جو شی سے اعم ہو کر شی میں داخل ہو جیسے حرکت انسان کیلئے اس کے حیوان ہونے کے واسطہ سے۔اور اعراض ذاتیہ سے بحث کرنے سے مراد ان (اعراض) کو محمول بنانا ہے علم کے موضوع پر جیسے ہمارا قول الکتاب یثبت الحکم قطعا یا اس (موضوع) کی انواع پر جیسے ہمارا قول الامر یفید الوجوب یا اس (موضوع) کے اعراض ذاتیہ پر جیسے ہمارا قول العام یفید القطع یا اعراض ذاتیہ کی انواع پر جیسے ہمارا قول العام الذی خص منہ البعض یفید الظن۔اور اصول فقہ کی تمام مباحث لوٹنے والی ہیں ادلہ اور احکام کے اعراض ذاتیہ کو ثابت کرنے کی طرف۔ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی حیثیت سے اور احکام کا ادلہ سے ثابت ہونے کی حیثیت سے اس معنی کیساتھ کہ بیشک اس فن کے مسائل کے تمام محمولات وہ اثبات اور ثبوت ہیں اور وہ چیزیں ہیں جن کو اس (اثبات وثبوت) میں نفع اور دخل ہے پس ہوگا اس کا موضوع ادلہ اور احکام۔ادلہ کا احکام کو ثابت کرنے کی حیثیت سے اور احکام کا ادلہ سے ثابت ہونے کی حیثیت سے۔پس اگر تو اعتراض کرے کہ کیا حال ہے ان کا کہ وہ بناتے ہیں اصول فقہ کے مسائل میں سے اجماع وقیاس کے احکام کو ثابت کرنے کو۔اور نہیں بناتے اس میں سے کتاب وسنت کے احکام کو ثابت کرنا۔تو میں کہتا ہوں کہ کیونکہ مقصود فن میں نظر کرنے سے وہ ایسی چیزیں ہیں جو محتاج ہوں دلیل کی طرف اور کتاب وسنت کا حجت ہونا بداہت کے مرتبہ میں ہے اصولی کی نظر میں۔بوجہ اس کے ثابت ہونے کے کلام میں اور بوجہ اس کے مشہور ہونے کے لوگوں کے درمیان۔بخلاف اجماع اور قیاس کے اور اسی وجہ سے وہ درپے ہوئے ہیں اس چیز میں جس میں حکم کو ثابت کرنا واضح نہیں ہے۔جیسے کہ قرائت شاذہ اور خبر واحد ہے۔

تشریح: قولہ علم انہ: ۔اس قولہ میں شارحؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال: ۔یہ ہے کہ ماتنؒ نے کہا اور ماقبل کی تفصیل سے بھی معلوم ہوا کہ اس علم میں ادلہ اور احکام سے بحث ہوگی اور اسکا موضوع ادلہ اور احکام ہیں حالانکہ ضابطہ ہے کہ کسی علم کے نفس موضوع سے بحث نہیں ہوتی اور اس سے لازم آتا ہے کہ نفس موضوع سے بحث ہو حالانکہ بحث عوارض سے ہوتی ہے۔

جواب: ۔دیا یہاں مضاف محذوف ہے اور یہ حذف مضاف کلام عرب میں کثیر ہے اب عبارت ہوگی بحث عن احوال الادلۃ والاحکام فلا اعتراض۔

قولہ فموضوع ھذا العلم: ۔یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے شارحؒ نے اس عبارت میں مطلق موضوع کی تعریف اور عوارض ذاتیہ کی بحث بیان کی ہے۔تو مطلق موضوع کہتے ہیں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ شی اس علم کا موضوع کہلاتی ہے۔

عوارض ذاتیہ: ۔عوارض جمع ہے عارض کی اور عارض وہ ہے جو شی کی حقیقت سے خارج ہو کر شی پر محمول ہو مثلاً یہ ٹوپی سر پر عارض ہے حقیقت سے خارج ہو کر محمول ہے یہ حسی مثال ہے عوارض کی چھ قسمیں ہیں۔

تمام عوارض کی وجہ حصر: ۔عارض معروض کو لاحق ہوگا بلا واسطہ یا بالواسطہ اگر بالواسطہ لاحق ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے وہ واسطہ معروض کا جز ہوگا یا امر خارج ہوگا پھر اگر امر خارج ہو تو چار حال سے خالی نہیں یا تو وہ امر خارج معروض کے مساوی ہوگا یا اخص ہوگا یا معروض سے اعم ہوگا یا معروض کے مباین ہوگا۔ان میں سے پہلی تین اقسام عوارض ذاتیہ کی ہیں اور باقی اقسام عوارض غریبہ کی ہیں۔اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔

تعریفات عوارض ذاتیہ: ۔**پہلی قسم:** ۔عرض ذاتی شئی کا وہ اثر اور حال ہے جو شئی سے خارج ہو کر شئی پر محمول ہو محض اس کی ذات کی وجہ سے بغیر کسی واسطہ کے جیسے ادراک برائے انسان کہا جاتا ہے الانسان مدرك اب اسمیں ادراک عارض ہے اور انسان معروض ہے اور ادراک کا عارض ہونا بلا واسطہ ہے۔

فائدہ: ۔پہلی قسم کی جو شارحؒ نے مثال دی ہے درست نہیں ہے کیونکہ انسان یا تو حیوان ناطق کا نام ہے یا نفس ناطق کا نام ہے اگر اول ہے جیسا کہ مشہور ہے تو پھر ادراک انسان کو بالذات (حیوان ناطق کے مجموعہ کے واسطہ سے) لاحق نہیں ہو سکتا بلکہ ناطق کے واسطہ سے لاحق ہے تو ادراک بواسطہ جز کے انسان کو لاحق ہوا۔اور اگر انسان صرف ناطق کا نام ہے تو پھر آگے یہ تمثیل کہ حرکت انسان کو حیوان کے واسطہ سے لاحق ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ انسان فقط ناطق کا نام ہے تو حیوان انسان

کا جز ہی نہیں ہے تو پھر بواسطہ جز کے عارض ہونے والی صورت میں یہ تمثیل درست نہیں ہوگی اس لیے بہتر یہ ہے کہ پہلی قسم کی تمثیل میں یوں کہا جائے کہ جیسے علم وقدرت باری تعالیٰ کولاحق ہیں بلاواسطہ۔ واللہ اعلم بالصواب۔

دوسری قسم: ۔عرض ذاتی شئی کا وہ اثر اور حال ہے جو شئی کی حقیقت سے خارج ہوکر شئی پر محمول ہوا یسے امر کے واسطے سے جو معروض کی حقیقت میں داخل ہوکر معروض سے اعم ہو یعنی معروض کا جز ہو اور اس سے عام ہو جیسے حرکت عارض ہوانسان کو اور یوں کہا جائے الانسان متحرك اسمیں انسان معروض اور حرکت عارض ہے بواسطہ حیوان کے۔اور حیوان انسان سے اعم ہے اور اس کی حقیقت میں داخل ہے یعنی اسکا جز ہے۔کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے۔

تیسری قسم: ۔عرض ذاتی شئی کا وہ اثر اور حال ہے جو شئی کی حقیقت سے خارج ہوکر شئی پر محمول ہوا یسے امر کے واسطہ سے جو معروض کی حقیقت سے خارج ہوکر معروض کے مساوی ہو جیسے ضحک عارض ہوانسان کو اور کہا جائے الانسان ضاحک اس میں انسان معروض ہے اور ضحک اس کو عارض ہے تعجب کے واسطہ سے اور یہ تعجب انسان کی حقیقت سے خارج ہوکر انسان کے مساوی ہے کہا جاتا ہے الانسان متعجب وکل متعجب انسان۔

عوارض غریبه کی پہلی قسم: ۔عرض غریب شئی کا وہ اثر اور حال ہے جو شئی کی حقیقت سے خارج ہوکر شے پر محمول ہو بواسطہ ایسے امر کے جو معروض کی حقیقت سے خارج ہوکر معروض سے اعم ہو جیسے حرکت عارض ہوا بیض کو بواسطہ جسم کے اور کہا جائے الابیض متحرک۔

دوسری قسم: ۔عرض غریب شئی کا وہ اثر اور حال ہے جو شئی کی حقیقت سے خارج ہوکر شئی پر عارض ہو بواسطہ ایسے امر کے جو معروض کی حقیقت سے خارج ہوکر معروض سے اخص ہو جیسے ضحک حیوان کو لاحق ہو بواسطہ انسان کے۔

تیسری قسم: ۔عرض غریب شئی کا وہ اثر اور حال ہے جو شئی کی حقیقت سے خارج ہوکر شئی کولاحق ہو بواسطہ ایسے امر کے جو معروض کی حقیقت سے خارج ہوکر معروض کے مباین ہو جیسے حرارت پانی کو عارض ہو بواسطہ آگ کے۔

فائدہ: ۔یہ وجہ حصر بیان کی ہے متاخرین کے مذھب کے مطابق ہے کہ تیسری قسم میں متاخرین نے کہا کہ واسطہ معروض کا جز ہو اور اعم بھی ہو اور شارحؒ نے یہی بیان کیا ہے یہ مثال بھی متاخرین کے مذھب کے مطابق دی ہے۔متقدین کے نزدیک واسطہ کا اعم ہونا ضروری نہیں ہے۔

والمراد بالبحث: ۔یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے اسمیں شارحؒ نے عوارض ذاتیہ سے بحث کی کیفیت کو بیان کیا

ہے۔اور وہ یہ ہے کہ علم کے موضوع کو قضیہ کا موضوع بنادو اور عوارض ذاتیہ میں سے کسی عرض ذاتی کو محمول بنادو یہ کیفیت بحث ہے مثلاً اصول فقہ کا موضوع کتاب اللہ ہے اس کو قضیہ کا موضوع بنادو اور عوارض ذاتیہ میں سے کسی عرض ذاتی مثلاً قطعی ہونا یا ظنی ہونے کو عام خاص وغیرہ کو محمول بنادو اب عبارت ہوگی الکتاب یفید القطع ۔ اب الکتاب موضوع ہے یفید القطع محمول ہے اور قطعی ہونا عارض ہے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علم کے موضوع کی کسی قسم کو موضوع بنائیں اور عوارض میں سے کسی کو محمول بنائیں جیسے الامر یفید القطع اب الامر یہ کتاب اللہ کی قسم ہے اور قضیہ کا موضوع واقع ہے اور یفید القطع یہ عوارض میں سے ایک عرض ہے جو قضیہ کا محمول واقع ہے ۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ عوارض ذاتیہ کو موضوع بناؤ اور عوارض ذاتیہ کو محمول بناؤ مثلاً العام یفید القطع اب عام خاص ہونا وغیرہ یہ عوارض ذاتیہ میں سے ہیں تو العام یہ موضوع ہے اور قطعی ہونا محمول ہے چوتھا طریقہ ۔عوارض ذاتیہ کی کسی قسم کو موضوع بناؤ اور عوارض ذاتیہ کو محمول بناؤ مثلاً العام الذی خص عنہ البعض یفید الظن اب عام خص عنہ البعض یہ عوارض کی قسم ہے اور قضیہ کا موضوع واقع ہے اور یفید الظن یہ محمول ہے اور عوارض میں سے ایک عارض ہے۔

وجمیع مباحث الاصول: ۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے خلاصہ بیان کیا ہے ماقبل والی بحث کا کہ اصول فقہ میں جتنی مباحث ذکر کی جاتی ہیں وہ اس کے عوارض ذاتیہ کو ثابت کرنے کے لیے ذکر کی جاتی ہیں کیونکہ موضوع دو ہیں ادلہ کے عوارض ان کا مثبت ہونا ہے اور احکام کے عوارض ان کا ثابت ہونا ہے یہ عوارض ذاتیہ ہیں خلاصہ یہ نکلا کہ اصول فقہ میں بحث اثبات وثبوت سے ہوگی اور ان چیزوں سے ہوگی جن کو اثبات وثبوت میں دخل ہے۔

فان قلت: ۔ یہ عبات کا آخری حصہ ہے غرض ایک سوال ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ۔ یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں ۔ادلہ میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اجماع اور قیاس سب داخل ہیں ۔پھر کیا وجہ ہے کہ اصولی اجماع اور قیاس سے بحث کرتے ہیں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے بحث نہیں کرتے یعنی اجماع وقیاس کے حجت ہونے سے بحث کرتے ہیں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے حجت ہونے سے بحث نہیں کرتے۔

جواب(۱): ۔ یہ اعترض ہی وارد نہیں ہوتا کیونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے بحث ہوتی ہے کہ خاص عام مشترک مجمل متشابہ وغیرہ سب کتاب اللہ میں داخل ہیں۔

لیکن یہ جواب کمزرو ہے کیونکہ ایک ہوتا ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی کیفیت حجت سے بحث کرنا اور دوسرا نفس حجت

ہونے سے بحث کرنا۔ تو اصول فقہ میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی کیفیت حجت سے بحث ہوتی ہے کہ کس کیفیت سے استنباط کیا جائے اور ان کے نفس حجت ہونے سے بحث نہیں ہوتی جبکہ اعتراض دوسری جہت سے ہے۔

جواب (۲):۔ قلت سے شارحؒ نے مذکورہ اعتراض کا جواب دیا کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کا حجت ہونا بدیہی ہے اور اصولیین بحث کرتے ہیں نظری وکسبی سے خلاصہ یہ کہ کتاب اللہ اور سنت کا حجت ہونا بدیہی تھا اور اجماع وقیاس کا حجت ہونا نظری تھا اس لیے اصولیین حجیت اجماع وقیاس سے بحث کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ کتاب اللہ کی بعض وہ قسمیں جو نظری ہیں مثلاً قراءات شاذہ کا حجت ہونا اور سنت کی وہ قسمیں جو نظری ہیں مثلاً خبر واحد کا حجت ہونا تو اصولیین ان سے بھی بحث کرتے ہیں۔

توضیح

(فَیُبْحَثُ فِیهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا) الْفَاءُ فِي قَوْلِهِ فَيُبْحَثُ مُتَعَلِّقٌ بِحَدِّ هَذَا الْعِلْمِ أَيْ إِذَا كَانَ حَدُّ أُصُولِ الْفِقْهِ

هَذَا يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ وَمُتَعَلَّقَاتِهِمَا وَالْمُرَادُ بِالْأَحْوَالِ الْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا عَطْفٌ عَلَى الْأَدِلَّةِ وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ بِهَا يَرْجِعُ إِلَى الْأَدِلَّةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا هُوَ الْأَدِلَّةُ الْمُخْتَلَفُ فِيهَا كَاسْتِصْحَابِ الْحَالِ وَالِاسْتِحْسَانِ وَأَدِلَّةِ الْمُقَلِّدِ وَالْمُسْتَفْتِي وَأَيْضًا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ مِمَّا لَهُ مَدْخَلٌ فِي كَوْنِهَا مُثْبِتَةً لِلْحُكْمِ كَالْبَحْثِ عَنِ الِاجْتِهَادِ وَنَحْوِهِ .

وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَوَارِضَ الذَّاتِيَّةَ لِلْأَدِلَّةِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ مِنْهَا الْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّةُ الْمَبْحُوثُ عَنْهَا وَهِيَ كَوْنُهَا مُثْبِتَةً لِلْأَحْكَامِ وَمِنْهَا مَا لَيْسَتْ بِمَبْحُوثٍ عَنْهَا لَكِنْ لَهَا مَدْخَلٌ فِي لُحُوقِ مَا هِيَ مَبْحُوثٌ عَنْهَا كَكَوْنِهَا عَامَّةً أَوْ مُشْتَرَكَةً أَوْ خَبَرَ وَاحِدٍ وَأَمْثَالَ ذَلِكَ وَمِنْهَا مَا لَيْسَ كَذَلِكَ كَكَوْنِهَا قَدِيمًا أَوْ حَادِثًا أَوْ غَيْرَهَا فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ يَقَعُ مَحْمُولَاتٍ فِي الْقَضَايَا الَّتِي هِيَ مَسَائِلُ هَذَا الْعِلْمِ وَالْقِسْمُ الثَّانِي يَقَعُ أَوْصَافًا وَقُيُودًا لِمَوْضُوعِ تِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا الْخَبَرُ الَّذِي يَرْوِيهِ وَاحِدٌ يُوجِبُ

غَلَبَةَ الظَّنِّ بِالْحُكْمِ ، وَقَدْ يَقَعُ مَوْضُوعًا لِتِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا الْعَامُّ يُوجِبُ الْحُكْمَ قَطْعًا ، وَقَدْ يَقَعُ مَحْمُولًا فِيهَا ، نَحْوُ النَّكِرَةُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ عَامَّةٌ وَكَذٰلِكَ الْأَعْرَاضُ الذَّاتِيَّةُ لِلْحُكْمِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ أَيْضًا الْأَوَّلُ مَا يَكُونُ مَبْحُوثًا عَنْهَا وَهُوَ كَوْنُ الْحُكْمِ ثَابِتًا بِالْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ وَالثَّانِي مَا يَكُونُ لَهُ مَدْخَلٌ فِي لُحُوقِ مَا هُوَ مَبْحُوثٌ عَنْهَا كَكَوْنِهِ مُتَعَلِّقًا بِفِعْلِ الْبَالِغِ أَوْ بِفِعْلِ الصَّبِيِّ وَنَحْوِهِ

وَالثَّالِثُ مَا لَا يَكُونُ كَذٰلِكَ فَالْأَوَّلُ يَكُونُ مَحْمُولًا فِي الْقَضَايَا الَّتِي هِيَ مَسَائِلُ هٰذَا الْعِلْمِ وَالثَّانِي أَوْصَافًا وَقُيُودًا لِمَوْضُوعِ تِلْكَ الْقَضَايَا ، وَقَدْ يَقَعُ مَوْضُوعًا وَقَدْ يَقَعُ مَحْمُولًا كَقَوْلِنَا الْحُكْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْعِبَادَةِ يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَنَحْوُ الْعُقُوبَةُ لَا تَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ وَنَحْوُ زَكَاةُ الصَّبِيِّ عِبَادَةٌ .

وَأَمَّا الثَّالِثُ مِنْ كِلَا الْقِسْمَيْنِ بِمَعْزِلٍ عَنْ هٰذَا الْعِلْمِ وَعَنْ مَسَائِلِهِ .

ترجمہ: پس بحث کی جاتی ہے اس میں ادلہ مذکورہ کے احوال سے اور اس سے جو متعلق ہیں ان (ادلہ) کیساتھ "فا" اس کے قول فیبحث میں متعلق ہے اس علم کی تعریف کیساتھ یعنی جب اصول فقہ کی تعریف یہ ہے (جو گزر چکی) تو واجب ہے یہ کہ بحث کی جائے اس میں ادلہ اور احکام کے احوال سے اور دونوں کے متعلقات سے، اور مراد احوال سے عوارض ذاتیہ ہیں اور ما یتعلق بھا کا عطف ہے (لفظ) ادلہ پر۔ اور ضمیر اس کے قول بھا میں لوٹتی ہے ادلہ کی طرف۔ اور وہ چیز جو متعلق ہے ادلہ کے۔ وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف کیا گیا ہے جیسے استصحاب، استحسان۔ مقلد کے ادلہ اور مستفتی کے ادلہ۔ اور نیز وہ چیزیں جن کو ادلہ اربعہ سے تعلق ہے ان چیزوں میں سے ہیں جن کو دخل ہے ادلہ کے مثبت للحکم ہونے میں۔ جیسا کہ اجتہاد اور اس کی مثل سے بحث کرنا۔ اور جان لیجئے کہ بیشک ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں ان میں سے (ایک) وہ عوارض ذاتیہ جو مبحوث عنھا ہیں وہ ادلہ کا مثبت للاحکام ہونا ہے اور ان میں سے دوسری قسم وہ ہے جو مبحوث عنھا تو نہیں ہے لیکن ان کو مبحوث عنھا کے لاحق ہونے میں دخل ہے جیسا کہ ادلہ کا عام اور مشترک ہونا یا خبر واحد اور اس کی مثل ہونا۔ اور ان میں (تیسری قسم) وہ ہے جو اسطرح نہ ہو جیسے ہونا ادلہ کا قدیم یا حادث وغیرہ۔ پس پہلی قسم واقع ہوتی ہے محمول ان قضایا میں جو اس علم کے مسائل ہیں اور دوسری قسم واقع ہوتی ہے ان قضایا کے موضوع کیلئے صفت اور قید جیسے ہمارا قول الخبر الذی یرویه واحد یوجب غلبة

الظن بالحكم اور کبھی واقع ہوتی ہے ان قضایا کا موضوع جیسے ہمارا قول العام یوجب الحکم قطعاً اور کبھی واقع ہوتی ہے محمول ان (قضایا) میں جیسے النکرۃ فی موضع النفی عامۃ ۔اس طرح حکم کے عوارض ذاتیہ بھی تین اقسام پر ہیں پہلی قسم جو مبحوث عنھا ہو اور وہ حکم کا ثابت ہونا ہے ادلہ مذکورہ سے ۔اور دوسری قسم وہ ہے جس کو دخل ہو اس کے لاحق ہونے میں وہ جو مبحوث عنھا ہے جیسے حکم کا متعلق ہونا ہے بالغ کے فعل سے یا صبی کے فعل سے اور اسکی کی مثل سے ۔اور تیسری قسم وہ ہے جو اس طرح نہ ہو پہلی قسم محمول بنتی ہے ان قضایا میں جو اس علم کے مسائل ہیں اور دوسری قسم قضایا کے موضوع کی صفت اور قید بنتی ہے کبھی واقع ہوتی ہے موضوع اور کبھی واقع ہوتی ہے محمول جیسے ہمارا قول الحکم المتعلق بالعبادۃ یثبت بخبر الواحد اور جیسے العقوبۃ لا یثبت بالقیاس اور جیسے زکوٰۃ الصبی عبادۃ اور بہر حال تیسری قسم دونوں قسموں سے پس وہ جدا ہے اس علم سے اور اس کے مسائل سے۔

اصول فقہ میں احوال ادلہ واحکام اور ان کے متعلقات سے بحث ہوتی ہے

تشریح: فیبحث فیه عن احوال الادلة: ۔یہ متن تنقیح ہے اسمیں ف تفریعیہ ہے اور یہ تفریع ہے اصول فقہ کی حد لقبی پر جو کہ ھو العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقه علی وجه التحقیق ہے اور یہ تفصیل گزری ہے کہ قواعد سے مراد شکل اول کا کبری اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ ہیں اور شکل اول کا کبری اور ملازمہ کلیہ میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ادلہ مثبت للاحکام ہیں معلوم ہوا کہ اصول فقہ میں بحث ہوگی ادلہ کے احوال سے تو اس پر تفریع پیش کرتے ہیں فیبحث فیه عن احوال الادلة سے ۔اور احوال سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں اور ما یتعلق بھا کا عطف ادلہ پر ہے اور بھا ضمیر کا مرجع بھی ادلہ ہیں ۔خلاصہ یہ کہ اسمیں ادلہ اور متعلقات ادلہ سے بحث ہوگی آگے مصنفؒ نے ما یتعلق بھا کے مصداق کو بیان کیا ہے کہ اسمیں دو احتمال ہیں ۔(۱) متعلقات سے مراد وہ دلائل ہیں جن میں اختلاف ہے مثلاً استصحاب اور استحسان وغیرہ یہ بعض کے نزدیک حجت نہیں ہیں اور بعض کے نزدیک حجت ہیں یعنی مراد مختلف فیہ دلائل ہیں (۲) متعلقات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ادلہ سے تعلق مثبت للحکم ہونے کے اعتبار سے ہے مثلاً اجتہاد ہے کہ جب تک اجتہاد نہ ہو تو قیاس مثبت للحکم نہیں ہوگا۔

ادلہ واحکام کے عوارض ذاتیہ کی اقسام

واعلم: ۔پہلے کہا تھا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی اب ان کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں یعنی ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں اور احکام کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں ادلہ کے عوارض کی پہلی قسم وہ احوال ہیں جن سے فن میں بحث کرنا مقصود ہے یعنی ان کو اصالۃً ذکر کیا جاتا ہے اور دوسری قسم

وہ ہے جو اس فن میں مقصود بالبحث نہیں ہوتے لیکن مجوث عنہا مسائل سے ان کا تعلق ہوتا ہے۔تیسری قسم عوارض ذاتیہ کی نہ فن میں مجوث عنہا ہوتے ہیں اور نہ ہی مجوث عنہا مسائل سے تعلق ہوتا ہے اور ایسے ہی احکام کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) فن میں مجوث عنہا ہوں (۲) مجوث عنہا تو نہ ہوں لیکن مجوث عنہا مسائل سے تعلق ہو (۳) نہ تو فن میں مجوث عنہا ہوں اور نہ ہی مجوث عنہا مسائل سے تعلق ہو۔

عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے کی کیفیت

اب عوارض کی پہلی قسم قضیہ کا محمول ہی ہوگی اور وہ ادلہ کا مثبت ہونا ہے اور دوسری قسم قضایا کے موضوع کی قیود واوصاف بنتی ہیں کبھی موضوع واقع ہوتی ہیں اور کبھی محمول واقع ہوتی ہیں۔

امثلہ:۔ عوارض کی پہلی قسم قضیہ کا محمول بنے الکتاب یثبت الحکم قطعیا اب الکتاب یہ موضوع ہے یثبت الحکم قطعیا یہ محمول ہے اور یہ پہلی قسم کے قبیل سے ہے۔اور عوارض کی دوسری قسم کبھی تو موضوع کی صفت ہوگی جیسے الخبر الذی یرویه واحد یفید الظن ۔اب الخبر موضوع ہے اور یہ موصوف ہے یرویہ واحد یہ دوسری قسم ہے اور موضوع کی صفت واقع ہو رہی ہے اور دوسری قسم کبھی قضیہ کا موضوع بنے گی جیسے العام یفید القطع ۔اب عام خاص ہونا دوسری قسم ہے اور العام موضوع ہے۔یفید القطع یہ محمول ہے۔اور کبھی یہ محمول بنے گی جیسے النکرۃ فی موضع النفی عامۃ اب یہ عامۃ یہ محمول ہے۔ایسے ہی احکام کی تین قسمیں ہیں کہ مجوث عنہا کے قبیل سے ہو جیسے احکام کا ثابت ہونا یہ مجوث عنہا کے قبیل سے ہے دوسری قسم مجوث عنہا کے متعلقات میں سے ہو یعنی احکام جس سے صادر ہوتے ہیں وہ بالغ ہے یا نابالغ ہے مجنون ہے مسافر ہے مقیم ہے۔اور تیسری قسم احکام کی جیسے احکام کا قدیم ہونا حادث ہونا وغیرہ ذلک۔

اور احکام کے عوارض ذاتیہ کی پہلی قسم تو قضیہ کا محمول ہوگی جیسے الحکم یثبت بخبر الواحد ۔اب الحکم موضوع ہے یثبت بخبر الواحد یہ محمول ہے اور احکام کی پہلی قسم ہے اور دوسری قسم کبھی تو موضوع کی صفت ہوگی جیسے الحکم المتعلق بالعبادۃ یثبت بخبر الواحد اب الحکم موضوع ہے اور المتعلق بالعبادۃ یہ صفت ہے موضوع کی اور یہ دوسری قسم کے قبیل سے ہے اور دوسری قسم کبھی محمول بنے گی جیسے زکوۃ الصبی عبادۃ اب عبادت یہ دوسری قسم کے قبیل سے ہے اور محمول بن رہی ہے اور کبھی یہ قضیہ کا موضوع واقع ہوگی جیسے العقوبۃ لا یثبت بالقیاس اب لفظ العقوبۃ موضوع واقع ہو رہا ہے۔

اما الثالث: ۔اب ان امثلہ کے بعد ماتنؒ نے یہ بیان کیا کہ ادلہ اور احکام کے عوارض کی تیسری قسم وہ اس علم اور اس کے مسائل کے متعلقات میں سے نہیں ہے فلہذا اس فن میں تیسری قسم سے بحث بھی نہیں ہوگی۔

تلویح

قَوْلُهُ (وَأَمَّا الثَّالِثُ) يَعْنِي الْعَوَارِضَ الذَّاتِيَّةَ الَّتِي لَا تَكُونُ مَبْحُوثًا عَنْهَا فِي هَذَا الْعِلْمِ وَلَا دَخْلَ لَهَا فِي لُحُوقِ مَا هِيَ مَبْحُوثٌ عَنْهَا مِنَ الْقِسْمَيْنِ يَعْنِي قِسْمَيِ الْعَوَارِضِ الَّتِي لِلْأَدِلَّةِ وَالْعَوَارِضِ الَّتِي لِلْأَحْكَامِ ، وَذَلِكَ كَالْإِمْكَانِ وَالْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ وَالْبَسَاطَةِ وَالتَّرْكِيبِ وَكَوْنِ الدَّلِيلِ جُمْلَةً اسْمِيَّةً أَوْ فِعْلِيَّةً ثُلَاثِيَّةً مُفْرَدَاتُهُ أَوْ رُبَاعِيَّةً مُعْرَبَةً أَوْ مَبْنِيَّةً إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا دَخْلَ لَهُ فِي الْإِثْبَاتِ وَالثُّبُوتِ فَلَا يُبْحَثُ عَنْهَا فِي الْأُصُولِ ، وَهَذَا كَمَا أَنَّ النَّجَّارَ يَنْظُرُ فِي الْخَشَبِ مِنْ جِهَةِ صَلَابَتِهِ وَرَخَاوَتِهِ وَرِقَّتِهِ وَغِلَظِهِ وَاعْوِجَاجِهِ وَاسْتِقَامَتِهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِصِنَاعَتِهِ لَا مِنْ جِهَةِ إِمْكَانِهِ وَحُدُوثِهِ وَتَرَكُّبِهِ وَبَسَاطَتِهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ .

ترجمہ:۔ یعنی وہ عوارض ذاتیہ جونہیں ہیں مبحوث عنہا اس علم میں اور نہ ہی ان کو دخل ہے اس کے لاحق ہونے میں وہ جو مبحوث عنھا ہیں دونوں قسموں میں سے یعنی ان عوارض کی جو ادلہ کے ہیں اور ان عوارض کی جو احکام کے ہیں اور یہ مثل امکان اور قدیم اور حدوث اور بسیط ہونے اور مرکب ہونے کے ہے اور ہونا دلیل کا جملہ اسمیہ یا فعلیہ اس کے مفردات ثلاثی ہوں یا رباعی ہوں، معرب ہوں یا مبنی ہوں اس کے علاوہ ان چیزوں میں سے جن کو دخل نہیں ہے اثبات اور ثبوت میں۔ پس نہیں بحث کی جاتی اس سے اصول میں اور یہ ایسے ہے کہ جیسے بیشک بڑھئی دیکھتا ہے لکڑی میں اس کے سخت ہونے اور نرم ہونے کی جہت سے اور اس کے پتلا اور موٹا ہونے کی جہت سے اور اس کے ٹیڑھا اور سیدھا ہونے کی جہت سے اور اس کی مثل سے ان چیزوں میں سے جو متعلق ہیں اس کی صنعت کے ساتھ نہ کہ اس کے ممکن اور حادث ہونے اور مرکب اور بسیط ہونے کے اعتبار سے اور اس کی مثل سے۔

عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم کا مصداق اور فن میں ان سے بحث نہ کرنے کی وجہ

تشریح: قولہ و اما الثالث:۔ شارحؒ نے اس عبارت میں متن کی وضاحت کی ہے کہ ماتنؒ نے کہا تھا کہ دلائل اور احکام کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم نہ مبحوث عنہا ہے اور نہ مبحوث عنہا سے اس کو کوئی دخل ہے شارحؒ وضاحت کرتے ہیں کہ دلائل اور

احکام کی تیسری قسم سے کیا مراد ہے؟ اور اصولی بحث کیوں نہیں کرتے؟ تو بتایا کہ عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم سے مراد دلائل واحکام کا قدیم ہونا حادث ہونا جملہ اسمیہ یا فعلیہ ہونا معرب یا مبنی ہونا ثلاثی یا رباعی ہونا وغیرہ ذلک یہ مراد ہیں اور اصولی بحث نہیں کرتے کیونکہ ان کو اس فن سے تعلق نہیں ہے جیسے ترکھان لکڑی کے ممکن ہونے حادث ہونے مرکب ہونے بسیط ہونے سے بحث نہیں کرتا اگرچہ یہ چیزیں اس کے عوارض ذاتیہ ہیں لیکن ترکھان کے فن کے متعلق نہیں ہیں۔ ایسے ہی اصولی کیلئے تیسری قسم اس کے فن کے متعلق نہیں تو اس لئے بحث بھی نہیں کرتے۔

توضیح

(وَيَلْحَقُ بِهِ الْبَحْثُ عَمَّا يَثْبُتُ بِهٰذِهِ الْأَدِلَّةِ ، وَهُوَ الْحُكْمُ وَعَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ)

اَلضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ فِي قَوْلِهِ وَيَلْحَقُ بِهِ رَاجِعٌ إِلَى الْبَحْثِ الْمَدْلُولِ فِي قَوْلِهِ فَيَبْحَثُ قَوْلُهُ عَمَّا يَثْبُتُ أَيْ عَنْ أَحْوَالِ مَا يَثْبُتُ وَقَوْلُهُ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ أَيْ بِالْحُكْمِ ، وَهُوَ الْحَاكِمُ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَاعْلَمْ أَنَّ قَوْلَهُ وَيَلْحَقُ بِهِ يَحْتَمِلُ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُرَادَ بِهِ أَنْ يَذْكُرَ مَبَاحِثَ الْحُكْمِ بَعْدَ مَبَاحِثِ الْأَدِلَّةِ عَلَى أَنَّ مَوْضُوعَ هٰذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ .

وَالثَّانِي أَنَّ مَوْضُوعَ هٰذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ فَقَطْ وَإِنَّمَا يُبْحَثُ عَنِ الْأَحْكَامِ عَلَى أَنَّهُ مِنْ لَوَاحِقِ هٰذَا الْعِلْمِ فَإِنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ هِيَ أَدِلَّةُ الْفِقْهِ ، ثُمَّ أُرِيدَ بِهِ الْعِلْمُ بِالْأَدِلَّةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُثْبِتَةٌ لِلْحُكْمِ فَالْمَبَاحِثُ النَّاشِئَةُ عَنِ الْحُكْمِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ خَارِجَةٌ عَنْ هٰذَا الْعِلْمِ وَهِيَ مَسَائِلُ قَلِيلَةٌ تُذْكَرُ عَلَى أَنَّهَا لَوَاحِقُ وَتَوَابِعُ لِمَسَائِلِ هٰذَا الْعِلْمِ كَمَا أَنَّ مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ التَّصَوُّرَاتُ وَالتَّصْدِيقَاتُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُوصِلَةٌ إِلَى تَصَوُّرٍ وَتَصْدِيقٍ فَمُعْظَمُ مَسَائِلِ الْمَنْطِقِ رَاجِعٌ إِلَى أَحْوَالِ الْمُوصِلِ وَإِنْ كَانَ يُبْحَثُ فِيهِ عَلَى سَبِيلِ النُّدْرَةِ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوصَلِ إِلَيْهِ كَالْبَحْثِ عَنِ الْمَاهِيَّاتِ أَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلْحَدِّ فَهٰذَا الْبَحْثُ يُذْكَرُ عَلَى طَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ فَكَذَا هُنَا وَفِي

بَعْضِ كُتُبِ الْأُصُولِ لَمْ يُعَدَّ مَبَاحِثُ الْحُكْمِ مِنْ مَبَاحِثِ هَذَا الْعِلْمِ لَكِنَّ الصَّحِيحَ هُوَ الِاحْتِمَالُ الْأَوَّلُ وَقَوْلُهُ وَهُوَ الْحُكْمُ ، فَإِنْ أُرِيدَ بِالْحُكْمِ الْخِطَابُ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ ، وَهُوَ قَدِيمٌ فَالْمُرَادُ بِثُبُوتِهِ بِالْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ ثُبُوتُ عِلْمِنَا بِهِ بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالْحُكْمِ أَثَرُ الْخِطَابِ كَالْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ فَثُبُوتُهُ بِبَعْضِ الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ صَحِيحٌ وَبِالْبَعْضِ لَا كَالْقِيَاسِ مَثَلًا ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ غَيْرُ مُثْبِتٍ لِلْوُجُوبِ ، بَلْ هُوَ مُثْبِتٌ بِغَلَبَةِ ظَنِّنَا بِالْوُجُوبِ كَمَا قِيلَ :إنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِالْإِثْبَاتِ إثْبَاتُ غَلَبَةِ الظَّنِّ وَإِنْ نُوقِشَ فِي ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّفْظَ الْوَاحِدَ لَا يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ وَالْمَجَازِيُّ مَعًا فَنَقُولُ نُرِيدُ فِي الْجَمِيعِ إثْبَاتَ الْعِلْمِ لَنَا أَوْ غَلَبَةَ الظَّنِّ لَنَا .

ترجمہ: اور لاحق کیا جاتا ہے اس (بحث) کیساتھ ان احوال سے بحث کو جو ثابت ہوتے ہیں ان ادلہ سے اور وہ حکم ہے اور ان چیزوں سے بحث کو جو متعلق ہیں ان ادلہ کے ساتھ ضمیر مجرور اس کے قول ویلحق بہ میں لوٹتی ہے (لفظ) بحث کی طرف جو مذکورہ ہے اس کے قول فیبحث میں اور اس کا قول عما یثبت یعنی ان احوال سے جو ثابت ہوتے ہیں اور اس قول عما یتعلق بہ میں (ضمیر کا مرجع حکم ہے) یعنی حکم کیساتھ اور (ما سے مراد) حاکم اور محکوم بہ اور محکوم علیہ ہے۔ اور جان لے تو بیشک اس کا قول ویلحق بہ احتمال رکھتا ہے دو امروں کا۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مراد لیا جائے اس سے یہ بات کہ ذکر کیا جاتا ہے حکم کی مباحث کو ادلہ کی بحث کے بعد بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ بیشک موضوع اس علم کا ادلہ اور احکام ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ بیشک اس علم کا موضوع فقط ادلہ ہیں اور سوائے اس کے نہیں بحث کی جاتی ہے احکام سے بناء کرتے ہوئے اس پر کہ وہ (احکام) اس علم کے لواحق میں سے ہیں کیونکہ اصول فقہ ہی فقہ کے ادلہ ہیں پھر مراد لیا جاتا ہے اصول فقہ سے ادلہ کا علم اس حیثیت سے کہ وہ ادلہ ثابت کرنے والے ہیں حکم کو۔ پس وہ مباحث جو پیدا ہونے والی ہیں حکم سے اور متعلقات حکم سے وہ خارج ہیں اس علم سے اور یہ تھوڑے سے مسائل ہیں جن کو ذکر کیا جاتا ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ بیشک اس علم کے مسائل کے لواحق اور توابع ہیں جیسا کہ منطق کا موضوع تصورات و تصدیقات ہیں اس حیثیت سے کہ وہ موصل ہیں تصور و تصدیق (مجہول) تک۔ پس منطق کے بڑے بڑے مسائل لوٹنے والے ہیں موصل کے احوال کی طرف اگرچہ بحث کی جاتی ہے اس (منطق) میں نادر

ہونے کے طریق پر تصور موصل الیہ کے احوال سے جیسے اس میں بحث کرنا ماھیات سے کہ بیشک وہ قبول کرنے والی ہیں حد کو۔
پس یہ بحث کہ اسے ذکر کیا جاتا ہے تابع ہونے کے طریقہ پر۔ پس اسی طرح یہاں ہے اور اصول فقہ کی بعض کتابوں میں نہیں
شمار کیا جاتا حکم کی مباحث کو اس علم کی مباحث سے لیکن صحیح وہ احتمال اول ہے۔ اور اس کا قول وھوالحکم پس اگر مراد لیا جائے حکم
سے وہ خطاب جو متعلق ہے مکلفین کے افعال کے ساتھ اور وہ قدیم ہے پس مراد اس کے ادلہ سے ثابت ہونے کیساتھ ہمارے
م کا ثابت ہونا ہے اس کے بارہ میں ان ادلہ کیساتھ۔ اور اگر مراد لیا جائے حکم سے خطاب کا اثر جیسے واجب ہونا اور حرام ہونا
پس ثابت ہونا اس کا بعض ادلہ اربعہ سے صحیح ہے اور بعض سے صحیح نہیں مثل قیاس کے مثال کے طور پر کیونکہ قیاس نہیں ہے ثابت
کرنے والا وجوب کو بلکہ وہ ثابت کرنے والی ہے ہمارے غلبہ ظن کو وجوب کے متعلق جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ بیشک قیاس مظہر
ہے مثبت نہیں ہے پس مراد ہوگا اثبات سے غلبہ ظن کا اثبات اور اگر مناقشہ کیا جائے اس میں کہ بیشک ایک لفظ سے مراد نہیں لیا
جاتا نی حقیقی اور معنی مجازی اکٹھے پس ہم جواب دیں گے کہ مراد لیتے ہیں ہم تمام میں ہمارے لیے علم کے ثابت کرنے کو
ہمارے لیے غلبہ ظن کے ثابت ہونے کو۔

ادلہ کے مباحث کے ساتھ احکام اور اس کے متعلقات کے مباحث کے لحوق کی مرادی تحقیق

تشریح: ویلحق بہ: ۔ ماقبل میں فیبحث فیہ سے معلوم ہوا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور ان کے احوال سے بحث ہوگی اب
فرماتے ہیں کہ حکم اور اس کے متعلقات کی بحث اس بحث کیساتھ لاحق ہوگی اور تنقیح کی عبارت کے بعد ماتن مصنف کی وضاحت
اور لحوق کا معنیٰ متعین کرتے ہیں تو فرمایا کہ ویلحق بہ البحث میں بہ کا مرجع بحث مذکورہ ہے جو فیبحث سے سمجھ میں آرہی ہے کیونکہ
فعل اپنے مصدر پر دلالت کرتا ہے اب معنی ہوگا کہ بحث ادلہ کیساتھ لاحق ہوگی بحث اس چیز کی جو ادلہ سے ثابت ہے یعنی حکم
اور وہ چیز جو حکم کے متعلق ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ادلہ کی مباحث کیساتھ احکام کی مباحث کو لاحق کیا جاتا ہے اور لاحق ہونے کے
دو معنی ہیں (۱) بعدیت یعنی بعد میں احکام اور اس کے متعلقات کو ذکر کیا جائے گا خلاصہ یہ کہ ادلہ کے احوال کو پہلے اور احکام
کے احوال کو بعد میں ذکر کریں گے کیونکہ ادلہ اہم ہیں اور احکام غیر اہم ہیں نیز دلیل مقدم بالذات ہوتی ہے اور حکم موخر ہوتا ہے
اس وجہ سے ادلہ کے احوال پہلے ہوں گے اور احکام کے احوال بعد میں ہوں گے (۲) دوسرا مطلب لحوق بمعنی تبعیت کے ہے
یعنی احکام کی بحث تابع ہو کر ذکر کی جائے گی، مطلب ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ ہیں اور احکام کو تبعاً ذکر کیا جائے گا جیسے
منطق کا موضوع تصور و تصدیق موصلہ ہیں لیکن مجہول تصور اور تصور موصل الیہ سے بحث تبعاً ہوتی ہے۔ اور متعلقات حکم کو بیان
کیا کہ متعلقات سے مراد ہے حکم سے بحث کرنا اور محکوم علیہ سے بحث کرنا اور محکوم بہ سے بحث کرنا یہ متعلقات حکم میں داخل ہے۔

حکم سے خطاب اللہ اور اس کے آثار دونوں مراد لے سکتے ہیں

قولہ وھو کحکم: اس عبارت سے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ تنقیح میں کہا تھا یلحق بہ عما یعنی ان چیزوں سے بحث ہوتی ہے جو دلائل سے ثابت ہوں اور دلائل سے حکم ثابت ہوتا ہے اب حکم سے کیا مراد ہے اگر حکم سے مراد خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین ہے تو یہ دلائل سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ جو چیز دلائل سے ثابت ہو وہ پہلے معدوم ہوتی ہے اور خطاب اللہ قدیم ہے تو اگر حکم سے مراد خطاب اللہ لیتے ہیں تو خطاب اللہ کا حادث ہونا لازم آئے گا اور اگر حکم سے خطاب اللہ کے اثر ونتیجہ (یعنی اباحت حرمت وغیرہ کو) مراد لیں تو ان کا دلائل ثلاثہ سے ثبوت یقینی ہے لیکن یہ قیاس سے ثابت نہیں ہوتے اس لیے کہ قیاس مثبت نہیں ہے وہ صرف مظہر احکام ہے پھر ادلہ کے بارے میں مطلقا کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ مثبت احکام ہیں۔

جواب:۔ ماتنؒ نے فرمایا کہ حکم کی دونوں جہتیں یعنی خطاب اللہ تعالیٰ اور اس کا اثر مراد لے سکتے ہیں اور اگر پہلی صورت میں خطاب اللہ کا حادث ہونا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ ادلہ سے خطاب اللہ کا نفس ثبوت مراد نہیں بلکہ ثبوت لعلمنا مراد ہے یعنی ہمارے علم میں ثابت ہے اب ہم حادث ہیں تو ہمارا علم بھی حادث ہے نفس خطاب حادث نہیں ہے اور اگر آثار مراد ہوں پھر بھی درست ہے کیونکہ اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ ادلہ ثلاثہ سے ثبوت یقینی ہے اور قیاس سے ثبوت ظنی ہوگا۔

سوال:۔ آپ کی تقریر میں جمع بین الحقیقت والمجاز ہے وہ اس طرح کہ آپ نے ادلہ ثلاثہ سے ثبوت قطعی مراد لیا یہ ثبوت کا اطلاق قطعیت میں حقیقت ہے اور قیاس سے ظنی ثبوت مراد لیا ہے اور ثبوت کا اطلاق ظنی معنی پر مجاز ہے لہذا یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے اور یہ درست نہیں ہے۔

جواب:۔ یہ عموم مجاز ہے کہ ثبوت سے مراد مطلقا ادراک ہے چاہے قطعی ہو یا ظنی ہو یعنی ان آثار کا ادراک ادلہ اربعہ سے ہوتا ہے پھر عام ہے کہ ادراک قطعاً ہو یا ظناً ہو یا یہ کہ ثبوت سے مراد یہ ہے کہ غلبہ ظن ادلہ اربعہ سے حاصل ہوتا ہے اور غلبہ ظن عام ہے راجح ہو یا مرجوح ہو۔ راجح ہے تو یہ ثبوت قطعی ہے اور اگر مرجوح ہے تو ثبوت ظنی ہے اور عموم مجاز کہتے ہیں کہ ایسا معنی مراد لیں کہ حقیقی ومجازی معنی اس کے فرد بن جائیں (واللہ اعلم بالصواب)

تلویح

قَوْلُهُ (أَنْ يُذْكَرَ مَبَاحِثُ الْحُكْمِ بَعْدَ مَبَاحِثِ الْأَدِلَّةِ) ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ مُقَدَّمٌ

بِالذَّاتِ وَالْبَحْثُ عَنْهُ أَهَمُّ فِي فَنِّ الْأُصُولِ .

قَوْلُهُ (كَمَا أَنَّ الخ)مَوْضُوعُ الْمَنْطِقِ التَّصَوُّرَاتُ وَالتَّصْدِيقَاتُ لِأَنَّهُ يُبْحَثُ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ حَدٌّ أَوْ رَسْمٌ فَيُوصِلُ إِلَى تَصَوُّرٍ وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ جِنْسٌ أَوْ فَصْلٌ أَوْ خَاصَّةٌ فَيَتَرَكَّبُ مِنهَا حَدٌّ أَوْ رَسْمٌ وَعَنْ أَحْوَالِ التَّصْدِيقِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ حُجَّةٌ تُوصِلُ إِلَى تَصْدِيقٍ وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ قَضِيَّةٌ أَوْ عَكْسُ قَضِيَّةٍ أَوْ نَقِيضُ فَيُؤَلَّفُ مِنهَا حُجَّةٌ وَبِالْجُمْلَةِ جَمِيعُ مَبَاحِثِهِ رَاجِعَةٌ إِلَى الْإِيصَالِ وَمَا لَهُ دَخْلٌ فِي الْإِيصَالِ وَقَدْ يَقَعُ الْبَحْثُ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوصَلِ إِلَيْهِ بِأَنَّهُ إِنْ كَانَ بَسِيطًا لَا يُحَدُّ ، وَإِنْ كَانَ مُرَكَّبًا مِنْ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ يُحَدُّ ، وَإِنْ كَانَ لَهُ خَاصَّةٌ لَازِمَةٌ بَيِّنَةٌ يُرْسَمُ وَإِلَّا فَلَا وَيُمْكِنُ أَنْ يُجْعَلَ ذَلِكَ رَاجِعًا إِلَى الْبَحْثِ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوصِلِ بِأَنْ يُقَالَ :مَعْنَاهُ أَنَّ الْحَدَّ يُوصِلُ إِلَى الْمُرَكَّبِ دُونَ الْبَسِيطِ فَيَكُونُ مِنْ الْمَسَائِلِ .

قَوْلُهُ (لَكِنَّ الصَّحِيحَ) ذَهَبَ صَاحِبُ الْأَحْكَامِ إِلَى أَنَّ مَوْضُوعَ أُصُولِ الْفِقْهِ هُوَ الْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ وَلَا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَحْكَامِ ، بَلْ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى تَصَوُّرِهَا لِيَتَمَكَّنَ مِنْ إِثْبَاتِهَا وَنَفْيِهَا لَكِنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ مَوْضُوعَهُ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ ؛ لِأَنَّا رَجَّعْنَا الْأَدِلَّةَ بِالتَّعْمِيمِ إِلَى الْأَرْبَعَةِ وَالْأَحْكَامَ إِلَى الْخَمْسَةِ وَنَظَرْنَا فِي الْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِكَيْفِيَّةِ إِثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ إِجْمَالًا فَوَجَدْنَا بَعْضَهَا رَاجِعَةً إِلَى أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ وَبَعْضَهَا رَاجِعَةً إِلَى أَحْوَالِ الْأَحْكَامِ كَمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ فِي تَحْصِيلِ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ فَجَعْلُ أَحَدِهِمَا مِنْ الْمَقَاصِدِ وَالْآخَرَ مِنْ اللَّوَاحِقِ تَحَكُّمٌ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّ مَبَاحِثَ الْأَدِلَّةِ أَكْثَرُ وَأَهَمُّ لَكِنَّهُ لَا يَقْتَضِي الْأَصَالَةَ وَالِاسْتِقْلَالَ .

قَوْلُهُ (فَإِنْ أُرِيدَ بِالْحُكْمِ) هٰذَا كَلَامٌ لَا حَاصِلَ لَهُ ؛ لِأَنَّ الْأَدِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ مُعَرِّفَاتٌ وَأَمَارَاتٌ وَلَوْ سُلِّمَ أَنَّهَا أَدِلَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ فَلَا مَعْنَى لِلدَّلِيلِ إِلَّا مَا يُفِيدُ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ الشَّيْءِ أَوْ انْتِفَائِهِ ، غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّ الْعِلْمَ يُؤْخَذُ بِمَعْنَى الْإِدْرَاكِ الْجَازِمِ أَوْ الرَّاجِحِ لِيَعُمَّ الْقَطْعِيَّ وَالظَّنِّيَّ فَيَصِحُّ فِي جَمِيعِ الْأَدِلَّةِ ، وَهٰذَا لَا يَتَفَاوَتُ بِقِدَمِ الْحُكْمِ وَحُدُوثِهِ وَقَدْ اُضْطُرَّ إِلَى ذٰلِكَ آخِرَ الْأَمْرِ وَلَيْسَ مَعْنَى الدَّلِيلِ مَا يُفِيدُ نَفْسَ الثُّبُوتِ كَمَا هُوَ شَأْنُ الْعِلَلِ الْخَارِجِيَّةِ ، وَإِنْ جَعَلْنَا الْحُكْمَ حَادِثًا عَلَى مَا يُشْعِرُ بِهِ كَلَامُهُ .

ترجمہ:۔ قولہ ان یذکر مباحث الحکم الخ : یعنی اس کا قول یہ کہ ذکر کیا جاتا ہے حکم کی مباحث کوادلہ کی مباحث کے بعد کیونکہ دلیل مقدم بالذات ہوتی ہے اور بحث کرنا اس (دلیل) سے اہم ہے اصول فقہ کے فن میں ۔

قولہ کما ان الخ منطق کا موضوع تصورات وتصدیقات ہیں کیونکہ بحث کی جاتی ہے تصور کے احوال سے اس حیثیت سے کہ وہ حد ہے یا رسم ہے پس وہ پہنچاتی ہے تصور (مجہول) تک اور اس حیثیت سے کہ وہ جنس ہے یا فصل ہے یا خاصہ ہے پس مرکب ہو اس سے حد یا رسم اور تصدیق کے احوال سے اس حیثیت سے کہ وہ حجت ہے پس وہ پہنچاتی ہے تصدیق (مجہول) تک اور اس حیثیت سے کہ وہ قضیہ ہے اور عکس قضیہ ہے اور نقیض قضیہ ہے پس مرکب ہو اس سے حجت اور خلاصہ یہ کہ تمام مباحث لوٹنے والی ہیں ایصال کی طرف اور اس چیز کی طرف جس کا اس (ایصال) میں دخل ہے اور کبھی واقع ہوتی ہے بحث تصور موصل الیہ کے احوال سے اس طور پر کہ اگر وہ بسیط ہو تو اس کی حد نہیں آتی اور اگر وہ مرکب ہو جنس اور فصل سے تو حد آتی ہے اور اگر اس کے لیے خاصہ لازمہ بینہ ہو تو رسم آتی ہے ورنہ رسم نہیں آتی ۔ اور ممکن ہے یہ کہ بنایا جائے اس کو لوٹنے والی تصور موصل کے احوال سے بحث کی طرف بایں طور پر کہ کہا جائے معنی اسکا یہ ہے کہ بیشک حد مرکب کی طرف موصل ہے بسیط کی طرف نہیں پس ہوگا وہ مسائل میں سے ۔

قولہ لکن الصحیح الخ چلے گئے ہیں صاحب احکام اس بات کی طرف کہ بیشک موضوع اصول فقہ کا وہ ادلہ اربعہ ہیں اور نہیں بحث کی جاتی اس میں احکام کے احوال سے بلکہ سوائے اس کے نہیں احتیاجی ہوتی ہے اس تصور کی طرف تا کہ قدرت حاصل ہو سکے ان (احکام) کو ثابت کرنے اور نفی کرنے پر لیکن صحیح بات یہ ہے کہ بیشک اس (اصول فقہ) کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں کیونکہ بیشک ہم نے لوٹایا ادلہ کو تعمیم کرتے ہوئے چار تک اور احکام کو پانچ تک اور ہم نے نظر کی ان مباحث

میں جو متعلق ہیں ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت کیساتھ اجمالی طور پر تو ہم نے پایا ان کے بعض کو لوٹنے والا ادلہ کے احوال کی طرف اور پایا ہم نے ان کے بعض کو کہ وہ لوٹنے والی ہیں احکام کے احوال کی طرف جیسا کہ ذکر کیا اس کو مصنف نے قضیہ کلیہ کی تحصیل میں جس کے ذریعہ پہنچا جاتا ہے فقہ تک۔ پس بنانا ان میں ایک کو مقاصد میں سے اور دوسرے کو لواحق سے یہ تحکم (سینہ زوری) ہے انتہا اس باب میں یہ ہے کہ بیشک ادلہ کی مباحث زیادہ ہیں اور اہم ہیں لیکن وہ نہیں تقاضہ کرتیں اہل ہونے کا اور مستقل ہونے کا۔

قولہ ان ارید بالحکم: یہ کلام ایسی ہے کہ اس کا کوئی حاصل نہیں ہے کیونکہ ادلہ شرعیہ تو پہچان کرانے والی ہیں اور علامتیں ہیں (حکم کیلئے) اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ بیشک وہ ادلہ حقیقیہ ہیں پس نہیں ہے معنی دلیل کا مگر جو فائدہ دے ثبوت شئی یا انتفاء شئی کے علم کا۔ انتہا اس باب میں یہ ہے کہ بیشک علم کو لیا جائے گا ادراک جازم یا راجح کے معنی میں تاکہ شامل ہو جائے قطعی اور ظنی کو پس صحیح ہو جائے تمام ادلہ میں۔ اور یہ نہیں متفاوت ہوتا حکم کے قدیم اور حادث ہونے سے اور تحقیق مجبور ہوئے اس کی طرف آخر امر میں اور نہیں ہے دلیل کا معنی وہ جو فائدہ دے نفس ثبوت کا جیسا کہ وہ شان ہے علل خارجیہ کی اگرچہ ہم بنائیں حکم کو حادث بناء کرتے ہوئے اس پر جسکے بارہ میں اس کا کلام اشارہ کر رہا ہے۔

ادلہ کے مباحث کا احکام کے مباحث پر مقدم ہونے کی دلیل

تشریح: قولہ ان یذکر: ۔ اوپر ماتنؒ نے فرمایا تھا کہ ویلحق بہ البحث الخ کی مراد میں دو احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ ادلہ کی مباحث مقدم ہوں احکام کی مباحث مؤخر ہوں گی اب یہاں سے شارحؒ نے اس کی دلیل بیان کی ہے اور دلیل میں دو وجہیں بیان کی ہیں۔

(۱) دلیل ذات اور وضع کے اعتبار سے مدلول پر مقدم ہے اس لئے ذکر میں بھی دلیل کو مقدم کیا جائے گا تاکہ طبع اصل کے موافق ہو جائے (۲) ادلہ کی بحث فن اصول فقہ میں اہمیت رکھتی ہے بنسبت احکام کی بحث کے اور ضابطہ ہے کہ اہم غیر اہم پر مقدم ہوتا ہے اس لیے ادلہ کی مباحث احکام کی مباحث پر مقدم ہوں گی۔

دوسرے احتمال کی وضاحت

قولہ کما ان: یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ متن میں مذکورہ مسائل کی وضاحت کرنا ہے۔ کہ دوسرے احتمال میں اصول فقہ کا موضوع ادلہ ہیں اور احکام سے بحث تبعاً ہے جیسے منطق کے مسائل معظم تصور و تصدیق موصل کی طرف

راجع (لوٹنے والے) ہیں موصل الیہ کی طرف راجع نہیں۔ جسکا حاصل یہ ہے کہ منطق میں تصور سے اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ یہ حد ہے یا رسم ہے جس سے مجہول تصور تک ایصال ہوتا ہے اور اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ جنس ہے یا فصل ہے یا خاسہ ہے اور جنس اور فصل سے جو چیز مرکب ہوگی وہ حد ہوگی اور جو جنس و خاصہ سے مرکب ہوگی وہ رسم ہوگی اور تصدیق سے اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ یہ حجت ہے یا نہیں پھر اس سے مجہول تصدیق تک ایصال ہوتا ہے اور اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ یہ قضیہ ہے یا عکس قضیہ ہے نقیض قضیہ ہے تو اس سے حجت مرکب ہوگی خلاصہ کلام یہ ہے کہ جمیع مباحث ایصال کی طرف راجع ہیں یا ان مسائل کی طرف راجع ہیں جن کو ایصال کے اندر دخل ہے اور کبھی کبھی تصور موصل الیہ سے بھی بحث ہوتی ہے مثلاً کہ اگر وہ بسیط ہوگا تو اس کی حد نہیں آئے گی اگر جنس و فصل سے مرکب ہوگا تو اس کی حد آئے گی اس کے لئے اگر خاصہ ہوگا تو رسم آئے گی وگرنہ نہیں آئے گی لیکن یہ مباحث قلیل ہیں منطق کے، معظم مسائل اور معظم مباحث سے تعلق نہیں رکھتے۔

ویمکن: یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ایک فائدہ کو بیان کرنا ہے کہ وہ مباحث جو تصور موصل الیہ سے تعلق رکھتے ہیں ان کو بھی تصور موصل کی طرف راجع کیا جاسکتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ حد موصل الی المرکب ہے موصل الی البسیط نہیں تو یہ بھی موصل کے احوال سے شمار ہوں گے تو اس سے ثابت ہوگیا کہ منطق کے جمیع مسائل ایصال کی طرف اور موصل کی طرف راجع ہیں موصل الیہ کی طرف راجع نہیں ہیں۔

صاحب احکام علامہ آمدیؒ کا رد

قولہ لکن الصحیح: ۔اس عبارت سے غرض شارحؒ صاحب الاحکام کا رد کرنا ہے تفصیل یہ ہے کہ اسمیں اختلاف ہوا کہ اصول فقہ کا موضوع دونوں چیزیں یعنی ادلہ اور احکام ہیں یا صرف ادلہ ہیں تو صاحب الاحکام جو کہ شوافع میں سے ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع دونوں چیزیں نہیں۔ اب شارحؒ صاحب الاحکام کے قول کو نقل کر کے جمہور کی تائید کرتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب الاحکام نے یہ کہا کہ اصول فقہ کا موضوع صرف ادلہ اربعہ ہیں اور اس میں احکام کے احوال سے بحث نہیں کی جاتی جبکہ احکام سے بحث کرنے کے لئے ان کا تصور ہی کافی ہے تا کہ اس تصور کے بعد ان کو ثابت کرنا یا ان کی نفی کرنا ممکن ہو سکے لیکن صحیح بات جمہور کی ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں اس لیے کہ ادلہ کی کل چار قسمیں ہیں کتاب اللہ۔ سنت رسول ﷺ۔ اجماع اور قیاس اور احکام میں جب تعمیم کی گئی تو اس کی پانچ قسمیں بنتی ہیں واجب مندوب (مستحب) مباح حرام مکروہ پھر جب ہم نے غور وفکر کیا کہ یہ احکام ان دلائل سے کیسے ثابت ہوتے ہیں؟ تو بعض احوال کو ہم نے پایا کہ وہ ادلہ کے احوال کی طرف راجع ہیں اور بعض احوال کو احکام کے احوال کی طرف راجع پایا تو اب ایک قسم

کے احوال کو مقاصد سے شمار کرنا اور دوسری قسم کے احوال کو لواحق وتوابع سے شمار کرنا یہ تحکم محض ہے زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادلہ کی مباحث اکثر اور اہم ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مستقل فی نفسہا ہیں اور احکام کی مباحث اس کیلئے تابع اور فرع ہیں۔

ادلہ شرعیہ احکام کے لئے علل حقیقیہ ہیں یا امارات

قولہ ان ارید بالحکم: ۔صاحب توضیح نے فرمایا تھا کہ حکم بمعنی خطاب اللہ ہو تو اس سے مراد ثبوت بعلمنا ہوگا اور اگر حکم بمعنی ماثبت بالخطاب ہو تو اس سے مراد غلبہ ظن ہوگا اس پر شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس سوال کے جواب کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ادلہ شرعیہ علل حقیقیہ ہوں یعنی مثبت للاحکام ہوں حالانکہ جتنی بھی ادلہ شرعیہ ہیں وہ معرفات اور امارات ہیں احکام پر کوئی علت ودلیل مثبت للاحکام نہیں ہے۔اور ثانیاً کہتے ہیں کہ اگر کسی درجہ میں تسلیم کرلیں کہ ادلہ شرعیہ علل حقیقیہ ہیں تو پھر ہم پوچھیں گے کہ دلیل کا کیا معنی ہے؟ دلیل کہتے ہیں جو کسی شئی کے ثبوت کے علم کا فائدہ دے دلیل کا یہ معنی نہیں ہے کہ شئی کے نفس ثبوت کا فائدہ دے کیونکہ نفس ثبوت تو علل خارجیہ سے معلوم ہوتا ہے جبکہ دلیل کہتے ہیں جس سے کسی شئے کے ثبوت یا انتفا کا فائدہ حاصل ہو جائے۔اب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی فرق نہیں ہے حکم بمعنی خطاب اللہ ہو یا حکم بمعنی ماثبت بالخطاب ہو دونوں صورتوں میں حکم کے ثبوت کا علم ہوگا۔زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ علم بمعنی ادراک کے ہے اور اس میں تعمیم ہے خواہ ادراک جازم ہو یا راجح ہو۔جازم ہوگا ادلہ ثلاثہ کے اعتبار سے اور راجح ہوگا قیاس کے اعتبار سے جیسا کہ صاحب توضیح نے دوسرے سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ادراک میں تعمیم ہے خواہ ادراک جازم ہو یا ادراک راجح ہوتا کہ یہ قیاس کو شامل ہوجائے۔باقی شارحؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگر حکم بمعنی خطاب اللہ ہو تو ثبوت بعلمنا مراد لینا اور حکم بمعنی ماثبت بالخطاب ہو تو نفس ثبوت مراد لینا یہ تفرقہ صحیح نہیں۔

جواب: ۔یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ادلہ اربعہ علامات اور امارات ہیں لیکن بظاہر ماتنؒ کا اعتراض درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماقبل میں آپ نے خود ہی کہا تھا کہ اصول اربعہ میں سے پہلے تین اصول اصول مطلقہ ہیں مثبت للاحکام ہونے کی وجہ سے تو معلوم ہوا کہ حکم ان دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔تو اس پر معترض کا اعتراض ظاہر الوقوع ہے کہ حکم سے مراد نفس خطاب ہے تو یثبت بھذہ الادلہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم بمعنی الخطاب قدیم ہے اور قدیم ثابت نہیں ہوسکتا ورنہ ان کا حادث ہونا لازم آئے گا اس اعتراض کو دفع کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ثبوت حکم سے مراد ثبوت العلم بالحکم لیا جاوے کیونکہ ثبوت علم القدیم بالادلہ میں کوئی حرج نہیں اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب یعنی وجوب حرمت وغیرہ ہو تو پھر ان کا ثبوت ادلہ ثلاثہ سے تو صحیح ہے لیکن قیاس سے ثبوت صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مثبت حکم نہیں بلکہ مظہر حکم ہے۔

توضیح

وَاعْلَمْ أَنِّي لَمَّا وَقَعْت فِي مَبَاحِثِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَسَائِلِ أَرَدْت أَنْ أُسْمِعَك بَعْضَ مَبَاحِثِهَا الَّتِي لَا يَسْتَغْنِي الْمُحَصِّلُ عَنْهَا وَإِنْ كَانَ لَا يَلِيقُ بِهَذَا الْفَنِّ مِنْهَا أَنَّهُمْ قَدْ ذَكَرُوا أَنَّ الْعِلْمَ الْوَاحِدَ قَدْ يَكُونُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ كَالطِّبِّ مَثَلًا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ بَدَنِ الْإِنْسَانِ وَعَنْ أَحْوَالِ الْأَدْوِيَةِ وَنَحْوِهَا ، وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ وَالتَّحْقِيقُ فِيهِ أَنَّ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِي الْعِلْمِ إنْ كَانَ إضَافَةَ شَيْءٍ إلَى آخَرَ كَمَا أَنَّ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ يُبْحَثُ عَنْ إثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَفِي الْمَنْطِقِ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ إيصَالِ تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ ، إلَى تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ وَيَكُونُ بَعْضُ الْعَوَارِضِ الَّتِي لَهَا مَدْخَلٌ فِي الْمَبْحُوثِ عَنْهُ نَاشِئَةً عَنْ أَحَدِ الْمُضَافَيْنِ وَبَعْضُهَا عَنْ الْآخَرِ فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ كِلَا الْمُضَافَيْنِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْمَبْحُوثُ عَنْهُ الْإِضَافَةَ لَا يَكُونُ مَوْضُوعُ الْعِلْمِ الْوَاحِدِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً ؛ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمِ وَاخْتِلَافَهُ إنَّمَا هُوَ بِاتِّحَادِ الْمَعْلُومَاتِ أَيْ الْمَسَائِلِ وَاخْتِلَافِهَا

فَاخْتِلَافُ الْمَوْضُوعِ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْعِلْمِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالْعِلْمِ الْوَاحِدِ مَا وَقَعَ الِاصْطِلَاحُ عَلَى أَنَّهُ عِلْمٌ وَاحِدٌ مِنْ غَيْرِ رِعَايَةِ مَعْنًى يُوجِبُ الْوَحْدَةَ فَلَا اعْتِبَارَ بِهِ عَلَى أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ حِينَئِذٍ عَلَى أَنَّ الْفِقْهَ وَالْهَنْدَسَةَ عِلْمٌ وَاحِدٌ وَمَوْضُوعُهُ شَيْئَانِ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ وَالْمِقْدَارُ وَمَا أَوْرَدُوا مِنْ النَّظِيرِ ، وَهُوَ بَدَنُ الْإِنْسَانِ وَالْأَدْوِيَةُ فَجَوَابُهُ أَنَّ الْبَحْثَ فِي الْأَدْوِيَةِ إنَّمَا هُوَ مِنْ حَيْثُ إنَّ بَدَنَ الْإِنْسَانِ يَصِحُّ بِبَعْضِهَا وَيَمْرَضُ بِبَعْضِهَا فَالْمَوْضُوعُ فِي الْجَمِيعِ بَدَنُ الْإِنْسَانِ .

ترجمہ: اور جان لے تو کہ بیشک میں جب واقع ہوا موضوع اور مسائل کی مباحث میں تو میں نے ارادہ کیا یہ کہ سناؤں تجھ کو ان دونوں کی بعض وہ مباحث کہ نہیں ہے مستغنی علم حاصل کرنیوالا ان سے اگر چہ نہیں ہیں لائق وہ (ابحاث) اس فن کے۔ ان

(مباحث) میں سے (ایک بحث) یہ ہے کہ تحقیق ذکر کیا ہے انہوں نے کہ بیشک ایک علم کہ کبھی ہوتے ہیں اس کیلئے ایک سے زیادہ موضوع جیسا کہ علم طب ہے مثال کے طور پر کہ بحث کی جاتی ہے اس (طب) میں بدن انسانی کے احوال سے اور ادویہ کے احوال سے اور ان دونوں کی مثل کے احوال سے اور یہ (مذکورہ بات) صحیح نہیں ہے اور تحقیق اس بارہ میں یہ ہے کہ کسی علم میں مبحوث عنہ اگر ہو ایک شئی کی اضافت دوسری کی طرف جیسا کہ بیشک اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے ادلہ کے حکم کو ثابت کرنے سے اور منطق میں بحث کی جاتی ہے تصور یا تصدیق (معلوم) کے تصور یا تصدیق (مجہول) تک پہنچانے سے اور کبھی ہوتے ہیں بعض وہ عوارض جن کو دخل ہے مبحوث عنہا مسائل میں پیدا ہونے والے مضافین میں سے ایک سے اور بعض عوارض دوسرے سے پس موضوع اس علم کا دونوں مضاف ہوں گے اور اگر نہ ہو مبحوث عنہ اضافت تو نہیں ہوگا ایک علم کا موضوع کثیر اشیاء کیونکہ علم کا متحد اور مختلف ہونا سوائے اس کے نہیں وہ معلومات یعنی مسائل کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ پس موضوع کا مختلف ہونا ثابت کردیگا علم کے مختلف ہونے کو اور اگر مراد لیا جائے ایک علم سے کہ ایک علم وہ ہے کہ واقع ہو جائے اصطلاح اس بات پر کہ وہ ایک علم ہے بغیر رعایت کرنے ایسے معنی کے جو ثابت کرے وحدت کو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ علاوہ اس کے کہ بیشک ہر ایک کیلئے (جائز ہوگا کہ) وہ اصطلاح قائم کرلے اس وقت اس بات پر کہ بیشک فقہ اور ھندسہ ایک علم ہے اور اس کا موضوع دو چیزیں ہیں فعل مکلف اور مقدار۔ اور جو وارد کی ہے انہوں نے نظیر اور وہ (نظیر) بدن انسانی اور ادویہ ہیں تو جواب اس (نظیر) کا یہ ہے کہ بیشک بحث ادویہ میں سوائے اس کے نہیں وہ اس حیثیت سے ہے کہ بیشک بدن انسانی صحیح ہوتا ہے بعض (ادویہ) کیساتھ اور مریض ہوتا ہے بعض (ادویہ) کیساتھ ۔ پس موضوع تمام میں بدن انسانی ہے

تشریح: واعلم انی لما وقعت: ۔صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ یہاں تک میں نے موضوع کے متعلق مباحث کو ذکر کیا ہے اب میرا ارادہ ایسی مباحث کو ذکر کرنے کا ہے جو مباحث ایسی تو نہیں کہ جن کو اصول فقہ کے موضوع میں دخل ہو لیکن بایں ہمہ اصول فقہ کو جاننے والا ان سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ یہاں پر تین مباحث کو ذکر کریں گے۔

کیا علم واحد کے موضوع متعدد ہو سکتے ہیں

بحث اول:۔ یہ ہے کہ کیا ایک علم کے موضوع میں تعدد ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یعنی متعدد اشیاء ایک علم کا موضوع بن سکتی ہیں یا نہیں صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ جمہور علماء محققین کے مذہب میں یہ ہے کہ علم واحد کے موضوع میں مطلقاً تعدد ہوسکتا ہے جیسا کہ علم طب کے موضوع میں تعدد ہے کہ اس کا موضوع بدن انسانی اور ادویہ ہیں لیکن صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ ایک علم کے موضوع میں تعدد ہوتا ہے صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ علم کے اندر جو چیز مبحوث عنھا

ہے (یعنی جن عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے) وہ دو حالی سے خالی نہیں۔ اضافت بین الشئین ہوگی یا نہیں اضافت بین الشئین کا مطلب ہے کہ ایک شئی کی دوسری شئے کی طرف نسبت ہو جیسے علم اصول میں بحث کی جاتی ہے اثبات سے اور اثبات ایک امر اضافی ہے اس کی دو طرفیں ہیں یعنی ادلہ اور احکام کہ ادلہ مثبت ہیں اور احکام ان سے ثابت ہیں۔ اسی طرح منطق میں بحث ہوتی ہے تصور اور تصدیق سے لیکن من حیث الایصال۔ اب ایصال ایک اضافت ہے اس کی دو طرفین ہیں موصل اور موصل الیہ

مبحوث عنہا عوارض ذاتیہ کی تین صورتیں اور ان کے احکام

پہلی صورت:۔ اگر مبحوث عنہا اضافت بین الشئین ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ عوارض ذاتیہ جو مبحوث عنھا ہیں دونوں طرفوں سے ناشئی ہوں گے یا ایک طرف سے ناشئی ہوں گے۔ اگر دونوں طرفوں سے ناشئی ہوں تو اس صورت میں علم واحد کے موضوع میں تعدد ہوگا جیسا کہ اصول فقہ میں ہے کہ جو عوارض ذاتیہ اسمیں مبحوث عنھا ہیں ان میں سے کچھ ادلہ سے ناشئی ہیں جیسے دلیل کا عام ہونا مشترک ہونا وغیرہ ذلک اور کچھ ناشئی ہیں احکام کی طرف سے جیسے حکم کا فعل صبی کے متعلق ہونا عقوبت کے متعلق ہونا وغیرہ۔

دوسری صورت:۔ یہ ہے کہ مبحوث عنھا اضافت بین الشئین ہو لیکن جو عوارض مبحوث عنھا ہیں ایک طرف سے ناشئی ہوں مثلاً علم منطق میں بحث ہوتی ہے ایصال (یعنی تصور موصل اور تصدیق موصل) سے۔ تصور موصل سے اس حیثیت سے کہ یہ حد ہے یا رسم ہے تا کہ یہ موصل ہو جائے تصور مجہول کی طرف اور اس اعتبار سے کہ یہ جنس ہے یا فصل ہے تا کہ اس سے حد یا رسم مرکب ہو اور تصدیق موصل سے جیسے اسکا حجت ہونا قضیہ ہونا عکس قضیہ ہونا اور نقیض قضیہ ہونا یہ سب طرف موصل سے ناشئی ہیں موصل الیہ سے ناشئی نہیں ہیں۔

تیسری صورت:۔ یہ ہے کہ عوارض مبحوث عنھا اضافت بین الشئین ہی نہ ہو جیسے علم فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اب یہ فعل مکلف اضافت بین الشئین ہی نہیں ہے۔ اس آخری دو صورتوں میں یعنی دوسری تیسری صورۃ میں علم واحد کے موضوع میں تعدد نہیں ہوسکتا۔ باقی صاحب توضیح نے دو صورتوں کے حکم کو صراحۃً ذکر کیا ہے یعنی پہلی اور تیسری صورت کو صراحتًا بیان کیا ہے اور دوسری صورت کو صراحتًا بیان نہیں کیا لیکن اس کو پہلی صورت کے متصل ذکر کیا ہے اس سے یہ دھوکہ نہ کھایا جائے کہ جس طرح اصول فقہ کے موضوع میں تعدد ہے اسی طرح منطق کے موضوع میں بھی تعدد ہے بلکہ یہ اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ ان دونوں میں قدر مشترک اضافت ہے لیکن حکم میں فرق ہے پہلی صورت میں موضوع میں تعدد ہوگا لیکن دوسری صورت میں موضوع میں تعدد نہیں ہوگا۔ باقی علی الاطلاق یہ قول صحیح نہیں ہے کہ علم واحد کے موضوع میں تعدد ہوتا ہے۔

دلیل:۔ ضابطہ یہ ہے کہ علوم میں جواختلاف اور تعدد ہوتا ہے یہ مسائل اور معلومات کے اختلاف اور تعدد کی وجہ سے ہوتا ہے اور مسائل ومعلومات کا اختلاف یہ موقوف ہوتا ہے موضوعات پر۔اب اگر یہ کہا جائے کہ علم کے موضوع میں تعدد ہوسکتا ہے تو یہ مستلزم ہوگا مسائل اور معلومات کے اختلاف کو۔اور مسائل ومعلومات کا اختلاف یہ مستلزم ہوگا علوم کے اختلاف کو۔اب فرض کیا تھا علم واحد اور نکل آئے علوم متعددہ۔یہ خرابی لازم آئی علم واحد کے موضوع کو علی الاطلاق متعدد قرار دینے کی وجہ سے۔

وان ارید بالعلم الواحد ماوقع الاصطلاح الخ:۔ اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ ہوتا ہے کہ ایسا کیوں نہیں کر لیتے کہ اصطلاح قائم کرلیں کہ باوجود مسائل کے اختلاف کے علم ایک ہی رہتا ہے؟ یعنی اصطلاح کے اعتبار سے وہ واحد ہے خواہ اس کے موضوع متعدد ہی کیوں نہ ہوں اور خواہ اس کے موضوعات متعددہ میں کوئی جہت مشترکہ بھی نہ ہوتو اب موضوع کے تعدد سے علم کا تعدد لازم نہ آئے گا کیونکہ اس کے اتحاد پر اصطلاح قائم ہے۔

جواب(۱):۔ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اعتبار نہیں کیونکہ یہاں تعدد موضوع کے باوجود بغیر جہت مشترکہ کی رعایت کئے علم کے اتحاد پر اصطلاح قائم ہے۔جو صحیح نہیں ہے کیونکہ جو تعدد موضوع کے قائل ہیں وہ بھی جہت مشترکہ کی قید لگاتے ہیں لہذا اس اصطلاح کا اعتبار نہ ہوگا۔

جواب(۲):۔ اگر یہ اصطلاح قائم کرلیں تو پھر دروازہ بند کرنا مشکل ہوجائے گا مثلاً ایک آدمی یہ کہتا ہے میں علم فقہ اور علم ھندسہ کو ایک علم کہتا ہوں تو آپ اس کا منہ کیسے بند کریں گے؟ حالانکہ ان کو علم واحد کہنا یہ بالکل باطل ہے پس معلوم ہوا کہ معلومات اور مسائل کے اختلاف کے باوجود یہ اصطلاح قائم کرلینا کہ علم واحد ہے یہ بدیہی البطلان ہے۔

وما اوردوا النظیر : جمہور کی دلیل کا جواب:۔ یہ ہے کہ آپ سے کس نے کہا ہے کہ علم طب میں ادویہ مستقل موضوع ہیں ان سے علم طب میں بحث مستقلاً موضوع ہونے کی حیثیت سے نہیں ہوتی بلکہ علم طب کا موضوع جو بدن انسانی ہے اس کے عوارض ذاتیہ ہونے کی حیثیت سے ادویہ سے بحث ہوتی ہے کہ یہ ادویہ بدن انسانی کی صحت کا باعث ہیں یا بیماری کا باعث ہیں۔

تلویح

قَوْلُهُ (وَاعْلَمْ اِلَخْ) هٰذِهٖ ثَلَاثَةُ مَبَاحِثَ فِى الْمَوْضُوْعِ أَوْرَدَهَا مُخَالِفًا لِجُمْهُوْرِ الْمُحَقِّقِيْنَ يَتَعَجَّبُ مِنْهَا النَّاظِرُ فِيْهَا الْوَاقِفُ عَلٰى كَلَامِ الْقَوْمِ فِى هٰذَا

الْمَقَامِ الْأَوَّلُ أَنَّ إِطْلَاقَ الْقَوْلِ بِجَوَازِ تَعَدُّدِ الْمَوْضُوعِ ، وَإِنْ كَانَ فَوْقَ الِاثْنَيْنِ غَيْرُ صَحِيحٍ بَلْ التَّحْقِيقُ أَنَّ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِي الْعِلْمِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ إِضَافَةً بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ أَوْ لَا وَعَلَى الْأَوَّلِ إِمَّا أَنْ تَكُونَ الْعَوَارِضُ الَّتِي لَهَا دَخْلٌ فِي الْمَبْحُوثِ عَنْهُ بَعْضُهَا نَاشِئًا عَنْ أَحَدِ الْمُضَافَيْنِ وَبَعْضُهَا نَاشِئًا عَنْ الْمُضَافِ الْآخَرِ أَوْ لَا ، فَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ فَمَوْضُوعُ الْعِلْمِ كِلَا الْمُضَافَيْنِ كَمَا وَقَعَ الْبَحْثُ فِي الْأُصُولِ عَنْ إِثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ وَالْأَحْوَالِ الَّتِي لَهَا دَخْلٌ فِي ذَلِكَ بَعْضُهَا نَاشٍ عَنْ الدَّلِيلِ كَالْعُمُومِ وَالِاشْتِرَاكِ وَالتَّوَاتُرِ وَبَعْضُهَا عَنْ الْحُكْمِ كَكَوْنِهِ عِبَادَةً أَوْ عُقُوبَةً فَمَوْضُوعُهُ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا .

وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ الْمَبْحُوثُ عَنْهُ إِضَافَةً كَمَا فِي الْفِقْهِ الْبَاحِثِ عَنْ وُجُوبِ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ وَحُرْمَتِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ أَوْ كَانَ إِضَافَةً لَكِنْ لَا دَخْلَ لِلْأَحْوَالِ النَّاشِئَةِ عَنْ أَحَدِ الْمُضَافَيْنِ فِي الْمَبْحُوثِ عَنْهُ كَمَا فِي الْمَنْطِقِ الْبَاحِثِ عَنْ إِيصَالِ تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ إِلَى تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ وَلَا دَخْلَ لِأَحْوَالِ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ الْمُوصَلِ إِلَيْهِ فِي ذَلِكَ عَلَى مَا قَرَّرَهُ الْمُصَنِّفُ فِيمَا سَبَقَ فَالْمَوْضُوعُ لَا يَكُونُ إِلَّا وَاحِدًا ؛ لِأَنَّ اخْتِلَافَ الْمَوْضُوعِ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْمَسَائِلِ الْمُوجِبَ لِاخْتِلَافِ الْعِلْمِ ضَرُورَةَ أَنَّ الْعِلْمَ إِنَّمَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَعْلُومَاتِ وَهِيَ الْمَسَائِلُ .

ترجمہ: یہ تین مباحث ہیں موضوع میں ذکر کیا ہے ان کو مخالفت کرتے ہوئے جمہور محققین کی کہ تعجب کرتا ہے اس سے نظر کرنے والا اس میں جو واقف ہو قوم کی کلام پر اس مقام میں۔ کہ بیشک تعدد موضوع کے جواز کے قول کا مطلق ہونا اگرچہ دو سے اوپر ہو صحیح نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ بیشک محبوث عنہ علم میں یا تو وہ اضافت بین الشیئین ہوگی یا نہیں۔ پہلی صورت پر (جب اضافت ہو) یا تو وہ عوارض جن کو دخل ہے محبوث عنہ میں اس طرح ہونگے کہ ان کے بعض پیدا ہونے والے ہوں گے مضافین میں سے ایک سے اور بعض پیدا ہونے والے ہوں گے دوسرے مضاف سے یا ایسے نہیں ہوگا۔ پس اگر اس طرح ہو تو

پھر علم کا موضوع دونوں مضاف ہوں گے جیسے واقع ہوتی ہے بحث اصول فقہ میں ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے سے اور وہ احوال جن کو دخل ہے اسمیں ان میں سے بعض ناشئی ہیں دلیل سے جیسے کہ عام ہونا اور مشترک ہونا اور متواتر ہونا۔ اور بعض حکم سے جیسے ان کا عبادت یا عقوبت ہونا۔ پس موضوع اس کا ادلہ اور احکام ہیں دونوں۔ اور بہر حال جب نہ ہو مجوث عنہ اضافت جیسا کہ فقہ میں بحث کرنے والا فعل مکلف کے واجب ہونے سے اور حرام ہونے سے وغیرہ ذلک یا اضافت تو ہو لیکن نہ ہو دخل ان احوال کو جو ناشئی ہیں مضافین میں سے ایک سے مجوث عنہ میں جیسا کہ منطق میں بحث کرنیوالا تصور یا تصدیق کے ایصال سے تصور یا تصدیق مجہول تک اور نہیں ہے دخل تصور و تصدیق موصل الیہ کے احوال کو اس میں بنا کرتے ہوئے اس پر جس کو ثابت کیا مصنف نے ماسبق میں۔ پس موضوع نہیں ہوگا مگر ایک کیونکہ موضوع کا اختلاف ثابت کرتا ہے مسائل کے اختلاف کو جو ثابت کرنے والا ہے علم کے اختلاف کو لازمی طور پر بوجہ ضروری ہونے اس بات کے کہ بیشک علم سوائے اس کے نہیں وہ مختلف ہوتا ہے معلومات کے مختلف ہونے سے اور وہ مسائل ہیں۔

تشریح: قوله و اعلم:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان مباحث میں غور وفکر کرنے والوں کو تعجب ہوتا ہے کہ یہ مباحث محققین کے خلاف ہیں بشرطیکہ وہ اس مقام میں جمہور کے کلام کو جانتا ہو۔ لیکن چونکہ یہ مباحث فائدہ عظیمہ پر مشتمل ہیں اس لیے صاحب توضیح نے ان کو ذکر کر دیا ہے۔

ماتنؒ کی بیان کردہ بحث اول کی وضاحت شارحؒ کی زبانی

اَلاول:۔ یہاں سے شارحؒ بحث اول کی تشریح فرماتے ہیں کہ پہلی بحث اس بارے میں ہے کہ ایک علم کے لئے مطلقاً تعدد موضوع کا قول صحیح نہیں ہے اگر چہ وہ موضوعات دو سے زائد ہی کیوں نہ ہوں (علامہ صاحب نے فرمایا وان کان فوق اثنین لیکن ظاہر یہی ہے کہ یہاں وان کان اثنین ہونا چاہئے کیونکہ یہی مقام کے مناسب ہے) بہر حال علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ تحقیق یہ ہے کہ یا تو علم میں مجوث عنہا اضافت ہوگی یا نہیں اگر مجوث عنہا اضافت ہو تو پھر یا تو وہ عوارض جن کو مجوث عنہا میں دخل ہے بعض تو ایک مضاف سے پیدا ہونگے اور بعض دوسرے سے یا ایسا نہیں ہوگا پس اگر مجوث عنہا اضافت ہے اور بعض عوارض ایک مضاف سے پیدا ہو رہے ہیں اور بعض دوسرے مضاف سے پیدا ہو رہے ہیں تو اس صورت میں موضوع متعدد ہونگے یعنی یہ دونوں مضاف موضوع ہونگے جیسا کہ اصول الفقہ میں ہے کہ اس میں اثبات الادلۃ للاحکام سے بحث ہوتی ہے جو کہ اضافت کے قبیل سے ہے اور یہاں پر وہ عوارض جن کو اس اضافت میں دخل ہے ان میں سے بعض ادلہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسے دلیل کا عموم اشتراک تواتر وغیرہ اور بعض احکام سے پیدا ہوتے ہیں جیسے حکم کا عبادت کے قبیل سے ہونا اور

عقوبت کے قبیل سے ہونا اور لہذا اصول فقہ کے موضوع متعدد ہو نگے یعنی ادلہ اور احکام دونوں موضوع ہو نگے باقی دو صورتیں رہ گئیں (۱) ایک تو یہ کہ مبحوث عنہا اضافت ہی نہ ہو جیسے علم فقہ کہ اس میں مبحوث عنہا فعل مکلّف ہوتا ہے وجوب حرمت کی حیثیت سے اس پر سوال ہوتا ہے۔

سوال:۔ اگر وجوب حرمت وغیرہ مبحوث عنہ ہے تو یہ تو اضافت ہے فعل اور مکلّف کے درمیان لہذا یہ کہنا کہ فقہ میں مبحوث عنہا اضافت نہیں ہے صحیح نہ ہوا؟۔

جواب:۔ وجوب حرمت وغیرہ اضافت نہیں بلکہ اضافت کی صفت ہیں لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ مبحوث عنہا اضافت نہیں ہے۔

(۲) اور دوسری صورت یہ ہے کہ مبحوث عنہا اضافت تو ہو لیکن وہ عوارض جن کو مبحوث عنہا میں دخل ہے وہ دونوں مضافوں سے پیدا نہ ہو رہے ہوں بلکہ ایک مضاف سے پیدا ہو رہے ہوں جیسے علم منطق میں کہ وہاں مبحوث عنہا اضافت (ایصال) تو ہے لیکن وہ اقوال جن کو مبحوث عنہا میں دخل ہے وہ صرف ایک مضاف یعنی موصل سے پیدا ہوتے ہیں دوسرے مضاف یعنی موصل الیہ سے پیدا نہیں ہوتے لہذا ان دونوں صورتوں میں موضوع واضح ہے کہ متعدد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر موضوع میں اختلاف پیدا ہوتا ہے تو یہ مسائل میں اختلاف کو ثابت کرتا ہے اور مسائل کے اختلاف سے علم کا اختلاف پیدا ہوتا ہے لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تعدد موضوع سے تعدد علم لازم آئے گا حالانکہ علم ایک ہی فرض کیا ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ ، لِأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ بِاخْتِلَافِ الْمَسَائِلِ مُجَرَّدُ تَكَثُّرِهَا فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْعِلْمِ وَظَاهِرٌ أَنَّ مَسَائِلَ الْعِلْمِ الْوَاحِدِ كَثِيرَةٌ أَلْبَتَّةَ ، وَإِنْ أُرِيدَ عَدَمُ تَنَاسُبِهَا فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ مُجَرَّدَ تَكَثُّرِ الْمَوْضُوعَاتِ يُوجِبُ ذٰلِكَ ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ ذٰلِكَ لَوْ لَمْ تَكُنِ الْمَوْضُوعَاتُ الْكَثِيرَةُ مُتَنَاسِبَةً وَالْقَوْمُ صَرَّحُوا بِأَنَّ الْأَشْيَاءَ الْكَثِيرَةَ إِنَّمَا تَكُونُ مَوْضُوعًا لِعِلْمٍ وَاحِدٍ بِشَرْطِ تَنَاسُبِهَا.

وَوَجْهُ التَّنَاسُبِ اشْتِرَاكُهَا فِي ذَاتِيٍّ كَالْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ لِلْهَنْدَسَةِ فَإِنَّهَا تَتَشَارَكُ فِي جِنْسِهَا ، وَهُوَ الْمِقْدَارُ أَعْنِي الْكَمَّ الْمُتَّصِلَ الْقَارَّ الذَّاتِ أَوْ فِي عَرَضِيٍّ كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ وَأَجْزَائِهِ وَالْأَغْذِيَةِ وَالْأَدْوِيَةِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَمْزِجَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ إِذَا جُعِلَتْ مَوْضُوعَاتِ الطِّبِّ فَإِنَّهَا تَتَشَارَكُ فِي كَوْنِهَا

مَنْسُوبَةً إِلَى الصِّحَّةِ الَّتِي هِيَ الْغَايَةُ فِي ذٰلِكَ الْعِلْمِ فَعُلِمَ أَنَّهُمْ لَمْ يُهْمِلُوا رِعَايَةَ مَعْنًى يُوجِبُ الْوَحْدَةَ وَأَنْ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ عَلَى أَنَّ الْفِقْهَ وَالْهَنْدَسَةَ عِلْمٌ وَاحِدٌ مَوْضُوعُهُ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ وَالْمِقْدَارُ ثُمَّ أَنَّهُ فِيمَا أَوْرَدَ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مُنَاقِضٌ نَفْسَهُ ؛ لِأَنَّ مَوْضُوعَ الْأُصُولِ أَشْيَاءُ كَثِيرَةٌ ، إِذْ مَحْمُولَاتُ مَسَائِلِهِ لَيْسَتْ أَعْرَاضًا ذَاتِيَّةً لِمَفْهُومِ الدَّلِيلِ ، بَلْ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ عَلَى الِانْفِرَادِ أَوِ التَّشَارُكِ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ ، وَكَذَا التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيقُ فِي الْمَنْطِقِ .

ترجمہ:۔ اوراس میں نظر ہے کیونکہ اگر مراد لیا جائے اختلاف مسائل سے محض ان مسائل کا کیثر ہونا تو پھر ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بیشک وہ ثابت کرتا ہے اختلاف علم کواور ظاہر ہے کہ بیشک علم واحد کے مسائل کثیر ہوتے ہیں لازمی طور پر اور اگر مراد لیا جائے مسائل کا عدم تناسب تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بیشک موضوعات کا محض کثیر ہونا ثابت کرتا ہے اس (عدم تناسب) کو سوائے اس کے نہیں کہ لازم آتا ہے یہ اگر نہ ہوں موضوعات کثیرہ متناسبہ (بینھم) حالانکہ قوم نے صراحت کی ہے کہ بیشک اشیاء کثیرہ سوائے اس کے نہیں وہ موضوع ہوتی ہیں ایک علم کا تناسب کی شرط کیساتھ اور وجہ تناسب ان کا مشترک ہونا ہے ذاتی میں جیسا کہ خط اور سطح اور جسم تعلیمی علم ھندسہ کے لیے کیونکہ یہ مشترک ہیں جنس میں اور وہ مقدار ہے یعنی وہ کم متصل جو قارالذات ہو یا عرضی میں جیسا کہ بدن انسانی اوراس کے اجزاء اور غذائیں اور ادویات اور ارکان اور مزاج وغیرہ ان کو جب موضوع بنالیا جائے علم طب کا تو بیشک یہ مشترک ہیں ان کے منسوب ہونے میں صحت کی طرف وہ جو غایت اور مقصود ہے اس علم میں پس معلوم ہوا کہ نہیں مہمل چھوڑا انہوں نے ایسے معنی کی رعایت کو جو ثابت کرے وحدت کو۔ اور بیشک نہیں ہے جائز ہر ایک کے لئے یہ کہ اصطلاح قائم کرلے اس بات پر کہ فقہ اور ھندسہ ایک علم ہیں اور اس کا موضوع فعل مکلّف اور مقدار ہے۔ پھر بیشک جس میں اس نے دو مثالیں ذکر کی ہیں وہ خود اپنے معارض ہیں کیونکہ اصول فقہ کا موضوع اشیاء کثیرہ ہیں کیونکہ اس کے مسائل کے محمولات نہیں ہیں اعراض ذاتیہ دلیل کے مفہوم کیلئے بلکہ کتاب وسنت اور اجماع وقیاس منفرد ہوکر اور مشترک ہو کر ہر دو کے درمیان یا کثیر کے درمیان اور اسی طرح تصور وتصدیق منطق کیلئے۔

شارح کی طرف سے تعدد موضوع کے بطلان پر دلیل کا رد

تشریح: وفیہ نظر:۔ منصف نے علم واحد کے موضوع کے تعدد کے ابطال پر جو دلیل پیش کی تھی اس کا حاصل دو مقدمے تھے

پہلا مقدمہ تھا کہ موضوعات کا اختلاف مسائل کے اختلاف کو مستلزم ہے اور دوسرا مقدمہ تھا کہ مسائل کا اختلاف علم کے اختلاف کو مستلزم ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا موضوعات کا اختلاف مسائل کے اختلاف کو مستلزم ہے اس سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اس لیے کہ اس کے دو معنے ہو سکتے ہیں (۱) مسائل کا اختلاف بمعنی کثرت مسائل کے ہو (۲) مسائل کا اختلاف بمعنی عدم تناسب بین المسائل ہو۔ اب بتاؤ کہ کونسا معنی مراد ہے؟ بالمعنی الاول مراد ہے یا بالمعنی الثانی مراد ہے اگر آپ کثرت مسائل بالمعنی الاول مراد لیتے ہیں تو مقدمہ اولی سوفیصد مسلم ہے کہ اختلاف موضوع مستلزم ہے اختلاف مسائل بمعنی کثرت مسائل کو لیکن دوسرا مقدمہ تسلیم نہیں ہے کہ اختلاف مسائل اختلاف علم کو مستلزم ہو اس لئے کہ ہر علم کے ہزاروں مسائل ہیں کوئی علم بھی ایسا نہیں ہے جسکا صرف ایک ہی مسئلہ ہو لھذا کثرت مسائل کثرت علم کو مستلزم نہیں ہے اور اگر اختلاف بالمعنی الثانی مراد ہے پھر مقدمہ اولی کو ہم علی الاطلاق تسلیم نہیں کرتے کہ موضوعات کا اختلاف مسائل کے اختلاف کو مستلزم ہوتا ہے بلکہ اسمیں تفصیل ہے کہ اختلاف موضوع کی دو صورتیں ہیں (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ موضوعات میں کثرت ہو لیکن آپس میں متناسب نہ ہوں (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ موضوعات میں کثرت ہو اور آپس میں متناسب بھی ہوں۔ اگر موضوعات میں تعدد اور آپس میں کوئی مناسبت نہ ہو تو اس صورت میں موضوعات کا اختلاف۔ اختلاف مسائل بمعنی عدم تناسب بین المسائل کو مستلزم ہوگا۔ اور اگر مسائل آپس میں مناسب ہوں تو پھر یہ قطعا اختلاف مسائل بمعنی عدم تناسب بین المسائل کو مستلزم نہیں ہے اور جمہور بھی اسی کے قائل ہیں کہ موضوعات میں تعدد جائز ہے بشرطیکہ ان میں تناسب ہو اور یہ اختلاف مسائل بمعنی عدم تناسب بین المسائل کو مستلزم نہیں ہے کہ تم یہ کہو کہ یہ اختلاف علم کو مستلزم ہے۔

تناسب کی صورتیں:۔ تناسب کی دو صورتیں ہیں (۱) ان کا امر ذاتی میں اشتراک ہو (۲) امر عرضی میں اشتراک ہو امر ذاتی میں اشتراک کی مثال جیسے علم ھندسہ کا موضوع تین چیزیں ہیں۔ خط سطح اور جسم تعلیمی لیکن یہ تینوں امر ذاتی میں مشترک ہیں اور وہ ہے مقدار یعنی کم متصل قار الذات جسکے اجزاء مجتمع فی الوجود ہوں۔ امر عرضی میں اشتراک کی مثال۔ جیسے علم طب کا موضوع بدن انسانی ہے اور اجزاء بدنی جیسے ناک کان دل وغیرہ ہیں علم طب میں ان سے بھی بحث ہوتی ہے ایسے ہی دوائیں ہیں غذائیں ہیں اور ارکان ہیں یعنی صفراء کا غالب ہونا بدن میں یا سوداء کا غالب ہونا یا بلغم کا غالب ہونا اور ایسے ہی علم طب میں مزاجوں سے بھی بحث کی جاتی ہے الغرض علم طب میں یہ متعدد چیزیں زیر بحث ہیں لیکن یہ سب امر عرضی میں مشترک ہیں اور وہ امر عرضی ہے صحت باقی صحت امر عرضی کیوں ہے؟ اس لیے کہ صحت علم طب کی غرض وغایت ہے اور شئی کی غرض وغایت

شئی سے خارج ہوتی ہے اور جو چیز شئی سے خارج ہو وہ عرض کے قبیل سے ہوتی ہے۔

وان لیس لاحد الخ... باقی تمہیں یہ پریشانی تھی کہ ہر شخص اصطلاح قائم کریگا کہ موضوعات کے تعدد کے باوجود یہ علم واحد ہے مثلاً ایک شخص یہ کہتا ہے کہ علم فقہ اور علم ھندسہ یہ علم واحد ہے کہ یہ اصطلاح قائم کرے کہ علم فقہ اور علم ھندسہ علم واحد ہیں یہ کوئی پریشانی نہیں اس لئے کہ کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ یہ اصطلاح قائم کرے کہ علم فقہ اور علم ہندسہ علم واحد ہیں باوجودیکہ موضوع میں تعدد ہے لیکن یہ جائز تب ہوگا جب اس میں تناسب ہوگا حالانکہ ان کے موضوعات میں کوئی تناسب نہیں ہے۔

ماتنؒ کی بیان کردہ مثالوں پر شارحؒ کا رد

ثم انہ اوردفیماالخ... شارحؒ مصنفؒ پر سوال کر رہے ہیں کہ آپ نے یہ دعوی کیا کہ موضوع میں تعدد جائز نہیں ہے اور جو مثالیں تم نے پیش کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ موضوع میں تعدد جائز ہے آپ نے دو مثالیں دی ہیں اصول فقہ کی اور منطق کی۔

مثال اول:۔ یہ ہے کہ فن اصول فقہ کے محمولات یعنی عوارض ذاتیہ کا دلیل کے مفہوم کیلئے اثبات نہیں ہوگا بلکہ مصداق دلیل کیلئے اثبات ہوگا اور اس کا مصداق تو کتاب اللہ۔ سنت رسول ﷺ۔ اجماع اور قیاس ہے یعنی بعض عوارض ایسے ہوں گے جو مختص ہوں گے صرف کتاب اللہ کے ساتھ۔

یا مختص ہوں گے سنت کے ساتھ یا اجماع کے ساتھ یا قیاس کے ساتھ اور بعض عوارض مشترک ہونگے دو دو کے درمیان تو چار چیزوں کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث ہوگی اور جن چیزوں کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہو وہ اس کا موضوع ہوتی ہیں لہٰذا اصول فقہ کا موضوع چار چیزیں ہوئیں اور تم نے کہا کہ موضوع میں تعدد نہیں ہوتا۔

سوال:۔ اس صورت میں تو صاحب توضیح بھی تعدد موضوع کے قائل ہیں۔

جواب:۔ صاحب توضیح جس تعدد کے قائل ہیں وہ مضامین کے اعتبار سے ہے لیکن جو تعدد ان کے علاوہ ہو ان کے قائل نہیں ہیں اور صاحب تلویح جس تعدد کے قائل ہیں وہ قطع نظر مضامین کے ہے کیونکہ مضافین کے اعتبار سے تو موضوع دو ہی ہونگے یعنی مضاف اور مضاف الیہ لیکن علامہ صاحب نے ان مضافین کے علاوہ تعدد ثابت کیا ہے انہی مثالوں سے جن کو ماتنؒ نے ذکر کیا تھا۔

علامہ کے اصل اعتراض کا جواب

کہ جیسے علامہ صاحب نے تعدد موضوع اصول فقہ کے لئے ثابت کیا ہے بایں وجہ کہ ادلہ کے اعراض ذاتیہ کو مفہوم ادلہ کے لئے

ثابت نہیں کیا جاتا بلکہ مصادیق ادلہ کے لئے ثابت کیا جاتا ہے لہذا وہ (ماصدق علیہ الادلۃ) موضوع بنا حالانکہ وہ متعدد ہیں لہذا موضوع متعدد ہو گئے۔ہم یہ کہتے ہیں اگر یہاں ادلہ کو موضوع بنا کر اس کے عوارض ذاتیہ کو اس کے لئے ثابت نہیں کیا بلکہ ماصدق علیہ الادلۃ کو موضوع بنایا ہے تو پھر علم نحو میں بھی جائز ہوگا کہ کلمہ کو موضوع نہ بنایا جائے بلکہ ماصدق علیہ الکلمۃ کو موضوع بنایا جائے اور یہ صحیح نہیں کیونکہ ماصدق علیہ الکلمۃ غیر متناہی ہے اور موضوع کے لئے ضروری ہے کہ وہ متناہی ہو اس طرح یہ بات تمام علوم کے موضوعات میں جاری ہوگی حالانکہ یہ محال کو مستلزم ہے اس لئے جیسے علم نحو میں موضوع (کلمہ) سے مراد مصداق موضوع (کلمہ) مراد نہیں لیا جاسکتا اسی طرح یہاں اصول فقہ میں بھی ادلہ سے ان کے مصادیق مراد نہیں لئے جاسکتے لہذا تعدد ثابت نہیں ہوگا کہ یوں کہیں کہ یہ مثالیں خود ماتنؒ کے قول کے مناقض ہیں۔

مثال ثانی۔آپ نے منطق کی پیش کی تھی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ موضوع میں تعدد جائز ہے اس لئے کہ یہاں تصور موصل اور تصدیق موصل کے عوارض ذاتیہ مفہوم کیلئے ثابت نہیں ہوں گے بلکہ مصداق کیلئے ثابت ہونگے اور تصور کا مصداق اس کا حدتام ہونا حد ناقص ہونا رسم تام اور رسم ناقص ہونا ہے اور تصدیق کا مصداق حجت ہونا استقراء اور تمثیل ہونا وغیرہ ہے لہذا اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ موضوع میں تعدد جائز ہے۔

جواب:۔یہ ہے کہ یہ کون کہتا ہے کہ تعدد ہے بلکہ ان سب کا اشتراک ہے موصل ہونے میں اور ایصال من حیث الاصال یہ امر واحد ہے اور ایسے ہی صاحب توضیح رحمۃ اللہ علیہ علم اصول فقہ کے موضوع میں جس تعدد کے قائل ہیں یہ مضامین کے اعتبار سے ہے اور یہ بات بادی النظر میں اختلاف ہے حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ان کے عوارض سے جو بحث ہوگی وہ اثبات احکام کے لحاظ سے ہوگی اور اثبات امر واحد ہے۔

توضیح

وَمِنْهَا أَنَّهُ قَدْ يُذْكَرُ الْحَيْثِيَّةُ فِي الْمَوْضُوعَاتِ وَلَهَا مَعْنَيَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الشَّيْءَ مَعَ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ مَوْضُوعٌ كَمَا يُقَالُ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ مَوْضُوعٌ لِلْعِلْمِ الْإِلٰهِيِّ فَيُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي تَلْحَقُهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ كَالْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ وَنَحْوِهِمَا، وَلَا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْمَوْضُوعَ مَا يُبْحَثُ عَنْ أَعْرَاضِهِ لَا مَا يُبْحَثُ عَنْهُ أَوْ عَنْ أَجْزَائِهِ وَثَانِيهِمَا أَنَّ الْحَيْثِيَّةَ تَكُونُ

بَيَانًا لِلْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ أَعْرَاضٌ ذَاتِيَّةٌ مُتَنَوِّعَةٌ وَإِنَّمَا يُبْحَثُ فِي عِلْمٍ عَنْ نَوْعٍ مِنْهَا فَالْحَيْثِيَّةُ بَيَانُ ذٰلِكَ النَّوْعِ فَقَوْلُهُمْ مَوْضُوعُ الطِّبِّ بَدَنُ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَصِحُّ وَيَمْرَضُ وَمَوْضُوعُ الْهَيْئَةِ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ لَهَا شَكْلًا يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الثَّانِي لَا الْأَوَّلُ إِذْ فِي الطِّبِّ يُبْحَثُ عَنِ الصِّحَّةِ وَالْمَرَضِ وَفِي الْهَيْئَةِ عَنِ الشَّكْلِ فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الْأَوَّلُ يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ فِي الطِّبِّ وَالْهَيْئَةِ عَنْ أَعْرَاضٍ لَاحِقَةٍ لِأَجْلِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَلَا يُبْحَثُ عَنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَالْوَاقِعُ خِلَافُ ذٰلِكَ .

ترجمہ:۔ اوران مباحث مین سے یہ بھی ہے کہ کبھی ذکر کیا جاتا ہے (قید) حیثیت کوموضوعات میں اوراس کے دومعنی ہیں ان دو میں سے ایک یہ ہے کہ بے شک شئی اس قید حیثیت کے ساتھ موضوع ہو جیسا کہا جاتا ہے کہ الموجود من حیث انہ موجود موضوع ہے علم الٰہی کا پس بحث کی جائیگی اس (علم الٰہی) میں ان اعراض ذاتیہ سے جولاحق ہوتے ہیں اس کواس حیثیت سے کہ وہ موجود ہیں جیسے اس کا واحد ہونا اور کثیر ہونا اوراس کی مثل اورنہیں بحث کی جاتی اس میں اس حیثیت سے کیونکہ موضوع وہ ہوتا ہے کہ بحث کی جاتی ہے اس کے اعراض سے نا کہ وہ کہ جس سے بحث کی جائے یااس کے اجزاء سے بحث کی جائے اوران دو میں سے دوسرا معنی یہ ہے کہ بیشک حیثیت مبحوث عنھا اعراض ذاتیہ کا بیان ہوتی ہے کیونکہ ممکن ہے کہ ایک ہی شئی کیلئے مختلف اعراض ذاتیہ ہوں اور سوائے اس کے نہیں بحث کی جاتی ہے ایک علم میں ان (اعراض) کی ایک نوع سے پس حیثیت بیان ہوگی اسی نوع کا پس ان کا قول کہ علم طب کا موضوع بدن انسانی ہے اس حیثیت سے کہ وہ صحیح ہوتا ہے اور مریض ہوتا ہے اور علم ھیئت کا موضوع اجسام عالم ہے اس حیثیت سے کہ اس کیلئے ایک شکل ہے مرادلیا جائیگا اس سے دوسرا معنی نا کہ پہلا معنی کیونکہ علم طب میں بحث کی جاتی ہے صحت اور مرض سے اور علم ھیئت میں شکل سے پس اگر مراد وہ اول (معنی) ہوتو واجب ہے یہ کہ بحث کی جائے علم طب مین اور ھیئت میں ان اعراض سے جوان کو لاحق ہوتے ہیں ان دو حیثیتوں کی وجہ سے اور نہ بحث کی جائے ان حیثیتوں سے حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔

کبھی حیثیت محیث لہ سمیت علم کا موضوع بنتی ہے اور کبھی موضوع کے عوارض کی جہت کیلئے بیان واقع ہوتی ہے

تشریح:۔ ومنھا انہ قد تذکر : ۔یہاں سے صاحب توضیح رحمۃ اللہ علیہ بحث ثانی کو ذکر فرمار ہے ہیں یہ بحث

حیثیت سے متعلق ہے فرماتے ہیں کہ عمومی طور پر موضوعات میں جو حیثیت ذکر کی جاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حیثیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شئی محیث لہ حیثیت سمیت علم کا موضوع بنتی ہے یعنی حیثیت موضوع کا جزء واقع ہوتی ہے (۲) حیثیت وہ اعراض جو مبحوث عنھا ہیں ان کی نوع کا بیان ہوتی ہے۔ کیونکہ جائز ہے کہ اس موضوع کے عوارض ذاتیہ متعدد انواع کے ہوں لہذا یہ حیثیت بیان کردے گی کہ اس علم میں فلاں نوع سے بحث ہے تو یہ حیثیت صرف اس موضوع کے عوارض ذاتیہ کی جہت کو بیان کر رہی ہے۔

قسم اول کی توضیح بالمثال:۔ جیسے علم الٰہی کا موضوع الموجود من حیث انہ موجود ہے اس میں موضوع کے اندر جو حیثیت ہے یہ موضوع کی جزء ہے یعنی جو عوارض موجود کو لاحق ہوں گے موجود ہونے کی حیثیت سے جیسے وحدت کا ہونا علیت کا ہونا اور معلولیت کا ہونا اور کثرت کا ہونا وغیرہ اس قسم کے جتنے بھی عوارض ہیں ان کو دخل ہے موجود میں بخلاف حادث ہونا اور جوہر ہونا عرض ہونا وغیرہ ان کو دخل نہیں ہے موجود ہونے میں چونکہ یہ قسم موضوع کی جزء بن رہی ہے لہذا علم الٰہی میں خود موجود سے بحث نہیں ہوگی کیونکہ قاعدہ اور ضابطہ یہ ہے کہ علم میں خود موضوع اور موضوع کے اجزاء سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے نیز اس سے بحث کرنے کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو زیر بحث لایا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی اس کو مسئلہ کا محمول بنا کر موضوع کیلئے ثابت کیا جائیگا مثلا یوں کہیں گے الموجود موجود اور ظاہر ہے کہ اس میں لغویت ہے

قسم ثانی کی توضیح بالمثال:۔ جیسے علم طب کا موضوع ہے بدن انسانی من حیث الصحۃ والمرض اب یہ صحت اور مرض بیان ہے اس بات کا کہ علم طب میں بدن کے جو عوارض مبحوث عنھا ہوں گے وہ اس حیثیت سے ہوں گے کہ جو بدن کو عارض ہوتے ہیں من حیث الصحۃ والمرض۔

دوسری مثال:۔ جیسے علم ھیئت کا موضوع ہے اجسام عالم من حیث التشکل اب یہ تشکل حیثیت ہے جو بیان ہے اس بات کا علم ھیئت میں جو عوارض مبحوث عنھا ہیں وہ جسم کو عارض ہوتے ہیں من حیث التشکل یہ دوسری قسم حیثیت بیانیہ ہے جب یہ بیانیہ ہے تو خود صحت اور مرض کے احوال سے علم طب میں بحث ہوگی اور علم ھیئت میں خود تشکل سے بھی بحث ہوگی کیونکہ یہ موضوع کا جز نہیں ہے باقی اس بات پر کیا دلیل ہے کہ یہ حیثیت بیانیہ ہے جز نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ جز ہوتی تو پھر مبحوث عنھا نہیں ہونی چاہیے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم طب میں خود صحت و مرض سے بحث ہوتی ہے اور علم ھیئت میں خود شکل سے بحث ہوتی ہے اب اگر جز ہوتی تو مبحوث عنھا نہ ہوتی کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی علم میں اس کے موضوع اور موضوع کے اجزاء سے بحث نہیں ہوتی۔

تلویح

قَوْلُهُ (وَمِنْهَا أَنَّهُ قَدْ يَذْكُرُ الْحَيْثِيَّةَ) الْمَبْحَثُ الثَّانِي فِي تَحْقِيقِ الْحَيْثِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْمَوْضُوعِ حَيْثُ يُقَالُ مَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ مِنْ حَيْثُ كَذَا وَلَفْظُ حَيْثُ مَوْضُوعٌ لِلْمَكَانِ اُسْتُعِيرَ لِجِهَةِ الشَّيْءِ وَاعْتِبَارِهِ يُقَالُ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ مَوْجُودٌ أَيْ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ وَبِهَذَا الِاعْتِبَارِ فَالْحَيْثِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْمَوْضُوعِ قَدْ لَا تَكُونُ مِنْ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ كَقَوْلِهِمْ مَوْضُوعُ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ الْبَاحِثِ عَنْ أَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الْمُجَرَّدَةِ هُوَ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ مَوْجُودٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ يُبْحَثُ عَنْ الْعَوَارِضِ الَّتِي تَلْحَقُ الْمَوْجُودَ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ مَوْجُودٌ لَا مِنْ حَيْثُ إنَّهُ جَوْهَرٌ أَوْ عَرَضٌ أَوْ جِسْمٌ أَوْ مُجَرَّدٌ ، وَذَلِكَ كَالْعِلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ وَالْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ وَالْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَلَا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ حَيْثِيَّةِ الْوُجُودِ ، إذْ لَا مَعْنَى لِإِثْبَاتِهَا لِلْمَوْجُودِ وَقَدْ تَكُونُ مِنْ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ كَقَوْلِهِمْ مَوْضُوعُ عِلْمِ الطِّبِّ بَدَنُ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ يَصِحُّ وَيَمْرَضُ وَمَوْضُوعُ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ الْجِسْمُ مِنْ حَيْثُ يَتَحَرَّكُ وَيَسْكُنُ وَالصِّحَّةُ وَالْمَرَضُ مِنْ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الطِّبِّ وَكَذَا الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ فِي الطَّبِيعِيِّ فَذَهَبَ الْمُصَنِّفُ إلَى أَنَّ الْحَيْثِيَّةَ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ جُزْءٌ مِنْ الْمَوْضُوعِ ، وَفِي الثَّانِي بَيَانٌ لِلْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ إذْ لَوْ كَانَتْ جُزْءًا مِنْ الْمَوْضُوعِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ لَمَا صَحَّ أَنْ يُبْحَثَ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ وَتُجْعَلَ مِنْ مَحْمُولَاتِ مَسَائِلِهِ ، إذْ لَا يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَجْزَاءِ الْمَوْضُوعِ ، بَلْ عَنْ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا فِي الْأَوَّلِ جُزْءٌ مِنْ الْمَوْضُوعِ ، بَلْ قَيْدٌ لِمَوْضُوعِيَّتِهِ بِمَعْنَى أَنَّ الْبَحْثَ يَكُونُ عَنْ الْأَعْرَاضِ الَّتِي

تَلْحَقُهُ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ وَبِذٰلِكَ الِاعْتِبَارِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ جَعَلْنَا الْحَيْثِيَّةَ فِي الْقِسْمِ الثَّانِي أَيْضًا قَيْدًا لِلْمَوْضُوعِ عَلٰى مَا هُوَ ظَاهِرُ كَلَامِ الْقَوْمِ لَا بَيَانًا لِلْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ لَمْ يَكُنِ الْبَحْثُ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ بَحْثًا عَنْ أَجْزَاءِ الْمَوْضُوعِ وَلَمْ يَلْزَمْنَا مَا لَزِمَ الْمُصَنِّفَ مِنْ تَشَارُكِ الْعِلْمَيْنِ فِي مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ بِالذَّاتِ وَالِاعْتِبَارِ .

ترجمہ:۔ بحث ثانی اس حیثیت کی تحقیق میں ہے جو مذکور ہوتی ہے موضوع میں اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ اس علم کا موضوع وہ شئی ہے من حیث کذا اور لفظ حیث کو وضع کیا گیا ہے مکان (جگہ) والا معنی کیلئے مجازا استعمال کیا جاتا ہے شئی کی جہت اور اعتبار کیلئے کہا جاتا ہے الموجود من حیث ھو موجود یعنی اس جہت سے اور اس اعتبار کے ساتھ اور حیثیت جو مذکور ہوتی ہے موضوع میں کبھی نہیں ہوتی علم میں مبحوث عنھا کے اعراض میں سے جیسے ان کا قول (اس) علم الٰہی کا موضوع جو بحث کرنیوالا ہے موجودات مجردہ کے احوال سے وہ موجود ہے اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے اس معنی کے ساتھ بحث کی جاتی ہے ان عوارض سے جو لاحق ہوتے ہیں موجود کو اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہوتے ہیں نہ اس حیثیت سے کہ وہ جوہر ہے یا عرض ہے یا جسم ہے یا مجرد ہے اور یہ جیسا کہ علیت اور معلولیت ہے اور واجب اور ممکن ہونا ہے اور قدیم اور حادث ہونا ہے اور اس کی مثل اور نہیں بحث کی جاتی اس میں وجود کی حیثیت سے کیونکہ نہیں ہے کوئی معنی اس (وجود) کو ثابت کرنے کا موجود کیلئے اور وہ (حیثیت) کبھی ہوتی ہے اعراض مبحوث عنہا فی العلم میں سے جیسے ان کا قول کہ علم طب کا موضوع بدن انسانی ہے اس حیثیت سے کہ وہ صحیح ہوتا ہے اور مریض ہوتا ہے اور علم طبعی کا موضوع جسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت کرتا ہے اور ساکن ہوتا ہے اور صحت اور مرض علم طب میں مبحوث عنھا اعراض میں سے ہے اور اسی طرح حرکت وسکون علم طبعی میں پس مصنف چلے گئے اس بات کی طرف کہ بیشک حیثیت قسم اول میں موضوع کا جز ہے اور قسم ثانی میں اعراض ذاتیہ علم مبحوث عنھا کیلئے بیان ہے کیونکہ اگر وہ موضوع کا جز ہوتی جیسا کہ قسم اول میں ہے تو البتہ نہ صحیح ہوتا یہ کہ بحث کی جاتی اس (حیثیت) سے علم میں اور یہ کہ بنایا جاتا اس کو علم کے مسائل کے محمولات میں سے کیونکہ نہیں بحث کی جاتی علم میں موضوع کے اجزاء سے بلکہ اس کے اعراض ذاتیہ سے۔ اور کہنے والے کیلئے جائز ہے کہ کہدے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بیشک وہ (حیثیت) قسم اول میں موضوع کا جز ہے بلکہ وہ اس کے موضوع ہونے کے لئے قید ہے اس معنی کیساتھ کہ بیشک بحث ہوتی ہے ان اعراض سے جو لاحق ہوتے ہیں اس کو اس حیثیت سے اور اس اعتبار سے اور علی ھذا اگر ہم بنادیں حیثیت کو قسم ثانی میں موضوع کیلئے قید جیسا کہ وہ قوم کی کلام کا

ظاہر ہے نہ کہ بیان اعراض ذاتیہ کا بناء کرتے ہوئے اس پر کہ چلے گئے ہیں اس کی طرف مصنف رحمۃ اللہ علیہ تو نہیں ہوگی بحث اس (حیثیت) سے علم میں بحث کرنا موضوع کے اجزاء سے اور نہیں لازم آئیگا ہم کو وہ اعتراض جو لازم آیا ہے مصنف کو دو علموں کا شریک ہونا ایک موضوع میں بالذات و لا عتبار۔

تشریح: قولہ ومنھا انہ قد تذکر:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی وضاحت کی ہے متن میں ماتنؒ نے لفظ ذکر کیا تھا منہا قد تذکر الحیثیۃ تو اس عبارت میں ماتنؒ نے ماقبل سے ربط بیان کیا تھا کہ وہ مباحث جن کا تعلق موضوع سے ہے ان میں سے دوسری بحث لفظ حیثیت میں ہے جو موضوعات میں ذکر کی جاتی ہے۔

حیث کی لغوی تحقیق

ولفظ حیث:۔ یہاں سے لفظ حیث کو لغوی تحقیق بیان کی ہے کہ یہ لغت میں مکان کو کہتے ہیں مثلاً حیث تجلس اجلس یعنی جس مکان میں تو بیٹھے گا تو میں بیٹھوں گا اور مجازاً حیث کا معنی جہت اور اعتبار ہے چنانچہ الموجود من حیث ھو موجود ای الموجود من جھة واعتبار انه موجود۔

حیثیت کبھی موضوع کا جزء واقع ہوتی ہے اور کبھی عوارض ذاتیہ کے لئے بیان

فالحیثیۃ المذکور:۔ اس عبارت میں متن کی وضاحت کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ موضوع میں لفظ حیث ذکر کیا جاتا ہے تو کبھی حیثیت موضوع کے عوارض ذاتیہ سے نہیں ہوتی اور کبھی عوارض ذاتیہ سے ہوتی ہے یعنی پہلی صورت میں ان عوارض سے بحث ہوگی جو موضوع کو اس حیثیت کے واسطے سے لاحق ہوں گے اور ایسے عوارض سے بحث نہیں ہوگی جو حیثیت کے واسطے سے لاحق نہ ہوں مثلاً علم الٰہی کا موضوع موجود من حیث الموجود ہے تو اس میں موجودات کے ایسے احوال سے بحث ہوگی جو وجود کے واسطہ سے لاحق ہوں مثلاً موجود کا حادث ہونا ممکن ہونا وحدت کا ہونا کثرت کا ہونا علت ہونا معلول ہونا یہ چیزیں موجود کو لاحق ہیں وجود کے واسطہ سے اور بخلاف موجود کے جوہر ہونے عرض ہونے جسم ہونے مجرد عن المادہ ہونے کے کہ ان سے بحث نہیں ہوگی کیونکہ یہ احوال اگرچہ موجود کو لاحق ہوتے ہیں لیکن وجود کے واسطہ سے نہیں اور کبھی حیثیت انواع کا بیان واقعی ہوتی ہے جیسے علم طب کا موضوع بدن انسانی ہے من حیث المرض والصحۃ یہاں حیث بیان واقع ہے اب یہ صحت و مرض بیان ہے اس چیز کا کہ علم طب میں بدن کے جو عوارض مجوث عنہا ہوں گے وہ اس حیثیت سے ہوں گے جو بدن کو عارض ہوتے ہیں من حیث الصحۃ والمرض اور جیسے علم ھیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں من حیث التشکل یہ تشکل حیثیت ہے اور یہ بیان ہے اس

بات کا کہ علم ہیئت میں جو اجسام کے عوارض مجوث عنہا ہیں وہ جسم کو عارض ہوتے ہیں من حیث التشکل اور اسی طرح علم طبعی کا موضوع جسم ہے من حیث الحرکۃ والسکون تو یہاں حیثیت جسم طبعی کے عوارض کا بیان واقع ہے اور اس میں حرکۃ وسکون حیثیت ہے اور بیان ہے اس بات کا کہ جسم طبعی میں جو عوارض مجوث عنہا ہیں وہ جسم کو عارض ہوتے ہیں حرکۃ وسکون کی حیثیت واعتبار سے مصنف کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ جب حیثیت واسطہ بنے تو موضوع کا جز بنتی ہے تو لفظ حیث سے بحث نہیں ہوگی اور دوسری صورت جس میں واسطہ نہ بنے وہاں نفس حیثیت سے بحث ہوگی پس علم الٰہی میں موجود کی حیثیت جز ہے تو لفظ حیث سے بحث نہیں ہوگی اس لئے اگر بحث ہو تو حیثیت یعنی وجود محمول ہوگی اور قضیہ یوں بنے گا الموجود موجود یہ تو تحصیل حاصل ہے تو وجود سے بحث کرنے کا کوئی فائدہ ہی نہیں ہے اور دوسری صورت میں نفس حیث سے بحث ہوگی یعنی علم طبعی میں نفس حرکۃ وسکون سے بحث ہوتی ہے اسی طرح علم ہیئت میں نفس شکل سے بحث ہوتی ہے۔

فذھب المصنف:۔ شارحؒ فرماتے ہیں ماتنؒ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اگر حیث خود اعراض ذاتیہ میں سے نہ ہو تو یہ جز ہوگی اور اگر اعراض ذاتیہ میں سے ہو تو اعراض ذاتیہ کی نوع ہوگی مصنف نے قسم اول اور قسم ثانی میں فرق کر دیا ہے اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ اگر قسم ثانی موضوع کی جز ہوتی تو پھر خود حیثیت مجوث عنہا نہیں ہونی چاہیے حالانکہ خود حیثیت مجوث عنہا ہے،

اگر حیثیت کو قید بنادیں تو دو اعتراضات سے بچ جائینگے

ولقائل:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے ماتنؒ پر اعتراض کیا ہے کہ اگر پہلی صورت میں حیثیت کو جز نہ بنائیں بلکہ قید بنادیں اور قید بنانے کا مطلب یہ ہو کہ موضوع کے ایسے عوارض سے بحث ہوگی جو حیثیت کے واسطہ سے موضوع کو لاحق ہوں اور دوسری قسم میں بھی حیثیت کو قید بنائیں عوارض کا بیان نہ بنائیں اور قوم نے بھی حیثیت کے بارے میں قید کا قول کیا ہے موضوع کیلئے تو اس سے دو فائدے حاصل ہوں گے وہ یہ کہ دو اعتراضات سے بچ جائیں گے۔

اعتراض (۱):۔ یہ ہے کہ بعض علوم میں نفس حیثیت سے بحث ہوتی ہے لہذا موضوع اور جز موضوع سے بحث لازم آئیگی لیکن اگر حیث کو قید بنائیں تو اس اعتراض سے بچ جائیں گے کیونکہ حیثیت قید ہے اور موضوع کی قیودات سے بحث ہوتی ہے،

اعتراض (۲):۔ تشارک علمین فی موضوع واحد والا اعتراض لازم نہیں آئیگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حیثیت اعراض ذاتیہ کا بیان ہے جب بیان ہے تو موضوع سے خارج ہوگئی اب اس صورت میں کئی علوم کا بالذات والاعتبار موضوع واحد میں شریک ہونا لازم آئیگا مثلاً علم نحو کا موضوع کلمہ ہے من حیث الاعراب اور علم صرف کا موضوع کلمہ ہے من حیث

التصریف اور حیثیت موضوع سے خارج ہے تو تشارک العلمین فی موضوع واحد ہوگا کیونکہ دونوں علموں کا موضوع کلمہ ہوگا جو ذاتا اور اعتبارا واحد ہے اور اگر قید بنا دیں تو علم صرف من حیث التصریف کی قید سے مقید ہوگا اور علم نحو میں من حیث الاعراب کی قید سے مقید ہوگا اب ایک علم کا موضوع مقید ہے تصریف کے ساتھ اور دوسرے علم کا موضوع مقید ہے اعراب کے ساتھ اب تشارک علمین فی موضوع واحد لازم نہیں آئیگا۔

جواب:۔ آپ ہمیں سمجھائیں کہ جز اور قید میں کیا فرق ہے اگر قید کا معنی یہی ہے کہ علم میں ان عوارض سے بحث ہوگی جو حیثیت کے واسطہ سے لاحق ہوں تو جز کا معنی بھی یہی ہے تو پھر لفظوں کا ہیر پھیر ہے بات وہی تھی جو مصنف نے فرمائی تھی۔

نَعَمْ يَرِدُ الْإِشْكَالُ الْمَشْهُورُ ، وَهُوَ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ لَا تَكُونَ الْحَيْثِيَّةُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ ضَرُورَةَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِمَّا تَعْرِضُ لِلْمَوْضُوعِ مِنْ جِهَةِ نَفْسِهَا وَإِلَّا لَزِمَ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ ضَرُورَةَ أَنَّ مَا بِهِ يَعْرِضُ الشَّيْءُ لِلشَّيْءِ لَا بُدَّ أَنْ يَتَقَدَّمَ عَلَى الْعَارِضِ مَثَلًا لَيْسَتْ الصِّحَّةُ وَالْمَرَضُ مِمَّا يَعْرِضُ لِبَدَنِ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ يَصِحُّ وَيَمْرَضُ وَلَا الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ مِمَّا يَعْرِضُ لِلْجِسْمِ مِنْ حَيْثُ يَتَحَرَّكُ وَيَسْكُنُ ، وَالْمَشْهُورُ فِي جَوَابِهِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ حَيْثُ إِمْكَانُ الصِّحَّةِ وَالْمَرَضِ وَالْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ وَالِاسْتِعْدَادِ لِذَلِكَ ،

وَهَذَا لَيْسَ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الْمَوْضُوعَ لَمَّا كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَبْحُوثِ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ قُيِّدَ بِالْحَيْثِيَّةِ عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْبَحْثَ عَنِ الْعَوَارِضِ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ الْحَيْثِيَّةِ وَبِالنَّظَرِ إِلَيْهَا أَيْ يُلَاحَظُ فِي جَمِيعِ الْمَبَاحِثِ هَذَا الْمَعْنَى الْكُلِّيُّ لَا عَلَى مَعْنَى أَنَّ جَمِيعَ الْعَوَارِضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا يَكُونُ لُحُوقُهَا لِلْمَوْضُوعِ بِوَاسِطَةِ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ أَلْبَتَّةَ .

ترجمہ: جی ہاں وارد ہوتا ہے مشہور اشکال اور وہ یہ ہے کہ واجب ہے کہ نہ ہو حیثیت علم میں مبحوث عنھا کے اعراض سے بوجہ ضروری ہونے اس بات کے کہ بیشک وہ (حیثیت) نہیں ہے ان چیزوں میں سے جو عارض ہوتی ہیں موضوع کو اپنے نفس کی جہت سے وگرنہ لازم آئیگا شئی کا مقدم ہونا اپنے آپ پر بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ بیشک وہ شئی کہ جس کے ذریعے

سے ایک شئی دوسری شئی کو عارض ہوتی ہے ضروری ہے کہ وہ مقدم ہو عارض پر مثال کے طور پر نہیں ہے صحت اور مرض ان اشیاء میں سے ہے جولاحق ہوں بدن انسانی کواس حیثیت سے کہ وہ صحیح ہوتا ہے اور مریض ہوتا ہے اور نہ ہی حرکت اور سکون اس میں سے جولاحق ہوں جسم کواس حیثیت سے کہ وہ حرکت کرتا ہے اور سکون کرتا ہے اور مشہور اس کے جواب میں یہ ہے کہ بیشک مراد ہے صحت اور مرض کے امکان کی حیثیت یا حرکت اور سکون کے امکان کی حیثیت اور اس کی استعداد اور یہ نہیں ہے علم میں مجوث عنہا کے اعراض میں سے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ بیشک موضوع جب عبارت ہے علم میں مجوث عنہا کے اعراض ذاتیہ سے تو مقید کیا گیا حیثیت کے ساتھ بناء کرتے ہوئے اس معنی پر کہ بحث عوارض سے وہ حیثیت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور حیثیت کی طرف دیکھنے سے ہوتی ہے یعنی لحاظ کیا جاتا ہے تمام مباحث میں اس معنی کلی کا نہ کہ اس معنی پر کہ بیشک جمیع عوارض مجوث عنہا کا لحوق ہوتا ہے موضوع کواس حیثیت کے واسطہ سے یقینی طور پر۔

حیثیت کو قید بنانے کی صورت میں تقدم الشی علی نفسہ تو لازم نہیں آتا؟

نعم:۔ شارحؒ نے کہا کہ حیثیت کو قید بنانے کی صورت میں ہم پر یہ ماقبل والا اعتراض لازم نہیں آتا لیکن ایک اور مشہور اعتراض لازم آتا ہے وہ یہ ہے کہ جب حیثیت کو قید بنائیں گے تو قید کا مطلب یہ ہے کہ ان اعراض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو حیثیت کے واسطہ سے موضوع کولاحق ہوں تو اس سے لازم آئیگا کہ علم طب میں خود صحت و مرض سے بحث صحیح نہیں ہونی چاہیے اسی طرح علم طبعی میں حرکت و سکون سے اور علم ہیئت میں خود شکل سے بحث نہیں ہونی چاہیے اس لئے کہ اس سے تقدم الشئی علی نفسہ کی خرابی لازم آتی ہے کیونکہ جب قید ہونے کا معنی یہی ہے کہ علم میں ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو شئی کولاحق ہوتے ہیں حیثیت کے واسطہ سے پس اعراض ذاتیہ ذوالواسطہ اور حیثیت واسطہ ہوگی اور ضابطہ ہے کہ واسطہ مقدم ہوتا ہے اور ذوالواسطہ موخر ہوتا ہے تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئیگا اور یہ باطل ہے جیسا کہ اگر علم طب میں بحث ہو صحت اور مرض سے تو صحت اور مرض عوارض ذاتیہ میں سے بن جائیں گے اور اعراض ذاتیہ یہ ذوالواسطہ ہے کیونکہ یہ بدن کولاحق ہوں گے صحت اور مرض کے واسطہ سے لہذا صحت اور مرض ذوالواسطہ ہونے کی وجہ سے موخر اور واسطہ ہونے کے اعتبار سے مقدم ہوں گے تو یہی تقدم الشئی علی نفسہ ہے اسی طرح علم ہیئت میں اگر شکل سے بحث ہو تو شکل اعراض ذاتیہ میں سے بن جائیگی اور اعراض ذاتیہ ذوالواسطہ ہے کیونکہ یہ جسم کولاحق ہوں گے شکل کے واسطہ سے تو شکل ذوالواسطہ کے لحاظ سے موخر اور واسطہ کے لحاظ سے مقدم یہی تقدم الشئی علی نفسہ ہے اسی طرح علم طبعی میں اگر حرکت اور سکون سے بحث ہو تو یہ حرکت اور سکون اعراض ذاتیہ میں سے ہوں گے اور باقی عوارض ذاتیہ ذوالواسطہ ہیں کیونکہ یہ اجسام کولاحق ہوں گے حرکت اور سکون کے واسطہ سے اب حرکت

وسکون ذوالواسطہ ہونے کے اعتبار سے موخراور واسطہ ہونے کے لحاظ سے مقدم ہوں گے یہی تقدم الشئی علی نفسہ ہے یہ تو ایسے ہوگیا کہ فرّ من المطر وقام تحت المیز اب یعنی بارش سے بھاگ کر پرنالے کے نیچے کھڑے ہوگئے۔

والمشھور فی الخ:۔ اس مشہور اشکال کا مشہور جواب یہ ہے کہ یہاں ہر دو چیزیں الگ الگ ہیں ایک ہے نفس صحت نفس مرض اور ایک ہے امکان صحت اور امکان مرض اسی طرح ایک ہے نفس حرکت نفس سکون نفس شکل اور ایک ہے امکان حرکت امکان سکون اور امکان شکل جب معاملہ اس طرح ہے تو اب حیثیت جو واسطہ ہے یہ امکان صحت امکان مرض امکان حرکت امکان سکون امکان شکل ہے اور ذوواسطہ نفس صحت نفس مرض نفس حرکت نفس سکون اور نفس شکل ہے پس ذوواسطہ جو چیز ہے وہ اور ہے اور جو واسطہ ہے وہ اور ہے تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم نہ آیا۔

والتحقیق:۔ تحقیقی جواب کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تم نے قید کا معنی ہی غلط کیا ہے تم نے کہا کہ قید کہتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ کا موضوع کیلئے ثبوت حیثیت کے واسطہ سے ہوگا یہ معنی غلط ہے بلکہ صحیح معنی یہ ہے کہ علم میں جو عوارض مجوث عنہا ہوں گے ان سے بحث کے وقت اس حیثیت کا لحاظ ہوگا یعنی یہ بحث کی قید ہے آگے عوارض عام ہیں ان کا ثبوت بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ بعنوان دیگر یہاں پر چیزیں دو ہیں ایک یہ ہے کہ حیثیت قید ہو عوارض کے ثبوت کی اور دوسری یہ کہ حیثیت قید ہو عوارض ذاتیہ سے بحث کی اور یہی معنی ہے حیثیت بیانیہ کا پس شارحؒ کی کلام لوٹ گئی صاحب توضیح کے کلام کی طرف گویا کہ صاحب تلویح نے اسی معنی کو بیان کیا جس کو صاحب توضیح نے بیان کیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح

وَمِنْهَا اَنَّ الْمَشْهُوْرَ اَنَّ الشَّیْءَ الْوَاحِدَ لَا یَکُوْنُ مَوْضُوْعًا لِلْعِلْمَیْنِ اَقُوْلُ هٰذَا غَیْرُ مُمْتَنِعٍ بَلْ وَاقِعٌ فَاِنَّ الشَّیْءَ الْوَاحِدَ یَکُوْنُ لَهٗ اَعْرَاضٌ مُتَنَوِّعَةٌ فَفِیْ کُلِّ عِلْمٍ یُبْحَثُ عَنْ بَعْضٍ مِنْهَا کَمَا ذَکَرْنَا.

وَاِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ الشَّیْءَ الْوَاحِدَ یَکُوْنُ لَهٗ أَعْرَاضٌ مُتَنَوِّعَةٌ فَاِنَّ الْوَاحِدَ الْحَقِیْقِیَّ یُوْصَفُ بِصِفَاتٍ کَثِیْرَةٍ ، وَلَا یَضُرُّ أَنْ یَکُوْنَ بَعْضُهَا حَقِیْقِیَّةً وَبَعْضُهَا اِضَافِیَّةً وَبَعْضُهَا اِیْجَابِیَّةً وَبَعْضُهَا سَلْبِیَّةً ، وَلَا شَیْءَ مِنْهَا یَلْحَقُهٗ لِجُزْئِهٖ لِعَدَمِ الْجُزْءِ لَهٗ فَلُحُوْقُ بَعْضِهَا لَا بُدَّ أَنْ یَکُوْنَ لِذَاتِهٖ قَطْعًا لِلتَّسَلْسُلِ فِی الْمَبْدَأِ فَلُحُوْقُ الْبَعْضِ

الْآخَرِ إِنْ كَانَ لِذَاتِهِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ وَإِنْ كَانَ لِغَيْرِهِ نَتَكَلَّمُ فِي ذَلِكَ الْغَيْرِ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى ذَاتِهِ قَطْعًا لِلتَّسَلْسُلِ فِي الْمَبْدَأ .

وَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ اسْتِكْمَالُهُ مِنْ غَيْرِهِ إِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ مَوْضُوعَ عِلْمَيْنِ وَيَكُونَ تَمِيزُهُمَا بِحَسَبِ الْأَغْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا وَذَلِكَ ؛ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمَيْنِ وَاخْتِلَافَهُمَا بِحَسَبِ اتِّحَادِ الْمَعْلُومَاتِ وَاخْتِلَافِهَا وَالْمَعْلُومَاتُ هِيَ الْمَسَائِلُ فَكَمَا أَنَّ الْمَسَائِلَ تَتَّحِدُ وَتَخْتَلِفُ بِحَسَبِ مَوْضُوعَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى مَوْضُوعِ الْعِلْمِ فَكَذَلِكَ تَتَّحِدُ الْمَسَائِلُ وَتَخْتَلِفُ بِحَسَبِ مَحْمُولَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى تِلْكَ الْأَغْرَاضِ وَإِنْ أُرِيدَ أَنَّ الِاصْطِلَاحَ جَرَى بِأَنَّ الْمَوْضُوعَ مُعْتَبَرٌ فِي ذَلِكَ لَا الْمَحْمُولَ فَحِينَئِذٍ لَا مُشَاحَّةَ فِي ذَلِكَ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُمْ :إِنَّ مَوْضُوعَ الْهَيْئَةِ هِيَ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ لَهَا شَكْلٌ وَمَوْضُوعُ عِلْمِ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ مِنْ الطَّبِيعِيِّ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ لَهَا طَبِيعَةٌ قَوْلٌ بِأَنَّ مَوْضُوعَهُمَا وَاحِدٌ لَكِنَّ اخْتِلَافَهُمَا بِاخْتِلَافِ الْمَحْمُولِ ؛ لِأَنَّ الْحَيْثِيَّةَ فِيهِمَا بَيَانُ الْمَبْحُوثِ عَنْهُ لَا أَنَّهَا جُزْءُ الْمَوْضُوعِ وَإِلَّا يَلْزَمُ أَنْ لَا يُبْحَثَ فِيهِمَا عَنْ هَاتَيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ ، بَلْ عَمَّا يَلْحَقُهُمَا لِهَاتَيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَالْوَاقِعُ خِلَافُ ذَلِكَ ، وَاَللَّهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ:۔ اوران میں سے ایک (بحث) یہ ہے کہ بیشک مشہور یہ ہے کہ تحقیق شئی واحد نہیں ہوسکتی موضوع دوعلموں کا میں کہتا ہوں کہ یہ ممتنع نہیں ہے بلکہ واقع ہے کیونکہ ایک شئی کیلئے ہوتے ہیں مختلف متنوع اعراض پس ہرعلم میں بحث کی جاتی ہے ان میں سے بعض سے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور جزی نیست ہم نے کہا کہ بیشک شئی واحد کیلئے مختلف اعراض ہوسکتے ہیں کیونکہ واحد حقیقی کو موصوف کیا جاتا ہے صفات کثیرہ کے ساتھ اور نہیں ہے مضر یہ کہ ہوں ان (صفات) میں سے بعض حقیقی اور بعض اضافی اور بعض صفات ایجابی اور بعض سلبی اور نہیں ہے کوئی شئی ان صفات میں سے جو لاحق ہو اس کو اس کے جز کی وجہ سے بوجہ

نہ ہونے اس کیلئے جز کے اور بعض صفات کے لئے ضروری ہے کہ ہوں وہ (لاحق) اپنی ذات کی وجہ سے تسلسل فی المبداء کو ختم کرنے کیلئے پس لاحق ہونا بعض دوسری کا اگر بالذات ہو تو یہی مطلوب ہے اور اگر اس کے غیر کی وجہ سے ہے تو ہم اس غیر میں بحث کریں گے یہاں تک کہ وہ پہنچائے اپنی ذات تک تسلسل کو ختم کرنے کیلئے مبداء میں اور چونکہ لازم آتا ہے اس کا کمال حاصل کرنا غیر سے پس جب ثابت ہوگئی یہ بات تو ممکن ہے کہ ہو ایک شئی موضوع دو علموں کیلئے اور ہوگا امتیاز ان دونوں (علموں) کا مبحوث عنہا کے اعراض کے اعتبار سے اور یہ اس لئے کہ دو علموں کا اتحاد اور ان کا اختلاف معلومات کے اتحاد اور ان کے مختلف ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے اور معلومات ہی مسائل ہیں پس جیسے مسائل متحد اور مختلف ہوتے ہیں اپنی موضوعات کے اعتبار سے اور یہ لوٹنے والے ہیں علم کے موضوع کی طرف پس اسی طرح مسائل متحد اور مختلف ہوتے ہیں اپنے محمولات کے اعتبار سے اور یہ لوٹنے والے ہیں ان اعراض کی طرف اور اگر مراد لیا جائے کہ بے شک اصطلاح جاری ہوئی ہے اس بات پر کہ بیشک موضوع معتبر ہے اس میں نہ کہ محمول تو کوئی اعتراض نہیں ہے اس میں علاوہ اس کے کہ ان کا قول کہ بیشک علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کیلئے شکل ہے اور علم السماء والعالم کا موضوع علم طبعی میں سے اجسام عالم ہے اس حیثیت سے کہ اس کیلئے طبیعت ہے یہ قول ہے اس بات کا کہ بیشک موضوع ان دونوں کا ایک ہے لیکن ان دونوں کا اختلاف محمول کے مختلف ہونے کے ساتھ ہے کیونکہ حیثیت ان دونوں میں مبحوث عنہا کا بیان ہے نہ یہ کہ بیشک وہ موضوع کا جز ہے وگرنہ لازم آتا ہے یہ کہ نہ بحث کی جائے ان دونوں (علوم) میں ان دو حیثیتوں سے بلکہ جو لاحق ہوتے ہیں ان دونوں موضوعات کو ان دونوں حیثیتوں کے واسطہ سے حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے واللہ اعلم بالصواب۔

کیا ایک چیز دو علوم کا موضوع بن سکتی ہے

تشریح:۔ یہاں سے ماتنؒ نے تیسری بحث موضوع کے متعلق بیان کی ہے کہ ایک شئی دو چیزوں کا موضوع ہوسکتی ہے یا نہیں جمہور کہتے ہیں کہ نہیں ہوسکتی مصنفؒ نے فرمایا کہ ممکن ہے بلکہ واقع ہے اب مصنفؒ نے دو دعوے کیے ہیں (۱) یہ کہ ایک شئی کا کئی علوم کیلئے موضوع بننا ممکن ہے (۲) دوسرا دعوی کہ یہ ایسا واقع ہے اور نفس الامر میں ثابت ہے کہ ایک شئی دو علموں کا موضوع بن رہی ہے اب پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شئی کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہوں تو ایک نوع سے ایک علم میں بحث ہو اور دوسری نوع سے دوسرے علم میں بحث ہو فلھذا ایسا ہوسکتا ہے کہ شئی واحد دو علموں کا موضوع ہو اب اس بات کی دلیل کہ شئی واحد کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہوں دلیل یہ ہے کہ واحد حقیقی یعنی باری تعالی کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہیں کیونکہ باری تعالی کے صفات چار قسم پر ہیں صفات حقیقیہ جیسے حیات وغیرہ اور صفات اضافیہ جیسے علم

وخلق وغیرہ پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں وجودیہ اور سلبیہ صفات حقیقیہ ان صفات کو کہتے ہیں کہ جو اپنے تعقل اور تصور میں اور تحقق فی الخارج میں غیر کی محتاج نہ ہوں اور صفات اضافیہ کہ جن کا تعقل اور تصور میں تحقق تو غیر پر موقوف نہ ہو البتہ تحقق فی الخارج غیر پر موقوف ہو مثلاً واجب الوجود ہونا یہ تصور اور تعقل میں غیر کی محتاج نہیں ہے البتہ تحقق فی الخارج میں خلق کی محتاج ہے اور صفات سلبیہ وہ ہیں جس کی نفی کی جائے جیسے باری تعالی کا جوہر نہ ہونا عرض نہ ہونا صفات ایجابی وہ ہیں جن کو ثابت کیا گیا ہو باری تعالی کیلئے جیسے مالک ہونا رازق ہونا اب ہم صفات حقیقیہ کے بارے میں بحث کرتے ہیں کہ یہ صفات باری تعالی کو بلا واسطہ لاحق ہیں یا بالواسطہ اگر یہ صفات بلا واسطہ لاحق ہوں تو ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ یہ عوارض ذاتیہ ہیں اور اگر یہ صفات بالواسطہ لاحق ہوں تو ہم پوچھتے ہیں کہ واسطہ باری تعالے کا جز ہوگا یا غیر ہوگا جز واسطہ نہیں بن سکتا کیونکہ باری تعالی تو بسیط محض ہیں اس سے باری تعالی کا مرکب ہونا لازم آئیگا اور اگر غیر جز واسطہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو دوسری صفت واسطہ ہوگی یا امر مباین واسطہ ہوگا اب اگر واسطہ امر مباین ہو تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالی کا اپنی صفات میں استکمال من الغیر لازم آئیگا اور یہ مستلزم ہے احتیاج الی الغیر کو اور احتیاج الی الغیر مستلزم ہے حدوث اور ممکن ہونے کو اور یہ باطل ہے اور اگر واسطہ کوئی صفت ہو تو پھر ہم اس کے بارے میں ایسے ہی بحث کریں گے کہ اگر وہ صفت باری تعالی کو بلا واسطہ لاحق ہے تو وہ عوارض ذاتیہ میں سے ہوگی اگر بالواسطہ لاحق ہوں تو دو حال سے خالی واسطہ امر مباین ہوگا یا کوئی اور صفت ہوگی یہ سلسلہ چلتا رہے گا تو یہ مستلزم تسلسل ہے جو کہ باطل ہے اب لامحالہ کہنا ہوگا کہ وہ صفت بلا واسطہ کے عارض ہے باری تعالی کو اور یہی ہمارا مدعی ہے اب ایسے ہی صفات اضافیہ کے بارے میں بحث کریں گے جیسے صفات حقیقیہ کے بارے میں بحث کی ہے تو یہ بھی باری تعالی کو بالذات لاحق ہونگی اب جب باری تعالی جو واحد حقیقی ہے اس کے عوارض ذاتیہ کے مختلف انواع ممکن ہیں تو مخلوق کیلئے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع بطریق اولی ممکن ہونگی۔

اگر دو علوم کا موضوع شئی واحد ہو تو ان میں امتیاز کیسے ہوگا؟

ویکون:۔ سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ یہ کہ علوم کا امتیاز تو موضوع سے ہوتا ہے جب دونوں کا موضوع شئی واحد ہے تو پھر امتیاز کیسے ہوگا؟

جواب:۔ علوم کا اتحاد و اختلاف مبنی ہے مسائل کے اتحاد و اختلاف پر یعنی اگر مسائل متحد ہوں تو علوم بھی متحد ہوں گے اور اگر مسائل مختلف ہوں گے تو علوم بھی مختلف ہوں گے اور مسائل کا اتحاد و اختلاف جیسے قضیہ کے موضوع سے ثابت ہوتا ہے ایسے ہی محمول سے بھی ثابت ہوتا ہے اور قضیہ کا محمول عوارض ذاتیہ ہیں تو علموں کا امتیاز عوارض ذاتیہ سے ہوگا کہ ایک علم میں عوارض

ذاتیہ کی ایک نوع سے بحث ہوگی اور دوسرے علم میں عوارض ذاتیہ کی دوسری نوع سے بحث ہوگی۔

وان ارید: سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ بھائی ٹھیک ہے آپ نے جو دلیل دی ہے کہ علوم کا امتیاز محمولیت کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن کیا کریں کہ قوم نے اصطلاح قائم کرلی ہے کہ علوم کا امتیاز موضوع سے ہوگا محمول اور عوارض ذاتیہ سے نہیں ہوگا؟

جواب:۔ دیتے ہوئے مصنف نے کہا ٹھیک ہے تمہاری اصطلاح اپنی جگہ لیکن حقیقت یہ ہے کہ علوم کا امتیاز جس طرح موضوع ہو سکتا ہے ایسے ہی عوارض ذاتیہ سے بھی ہو سکتا ہے۔

خارج میں دو علوم کا موضوع شئی واحد واقع ہے

علی ان قولھم:۔ دوسرے دعوی کی دلیل دی ہے دعوی یہ تھا کہ خارج میں دو علموں کا موضوع شئی واحد واقع ہے حکماء کہتے ہیں کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں من حیث الشکل یعنی جتنے جسم ہیں کرہ اور عناصر اربعہ ان سے بننے والی چیزیں ان کی شکل مثلث مربع وغیرہ تو علم ہیئت مستقل فن ہے اس کا موضوع اجسام عالم ہے من حیث الشکل اور علم طبعی کی کئی قسمیں ہیں ایک قسم علم السماء ہے اس کا موضوع بھی اجسام عالم ہے من حیث الطبع اب علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم اور علم سماء کا موضوع بھی اجسام عالم دو علم ہیں اور موضوع شئی واحد ہے کیونکہ دونوں علموں میں نفس حیثیت سے بحث ہوتی ہے معلوم ہوا حیثیت عوارض ذاتیہ کا بیان ہے اور جب حیثیت بیان ہے تو موضوع سے خارج ہوگی جب حیثیت خارج ہے تو دونوں علوم کا موضوع ایک چیز ہے اور وہ اجسام عالم ہے باقی امتیاز علوم میں عوارض ذاتیہ سے ہوگا ایک علم میں عوارض ذاتیہ کی ایک نوع شکل سے بحث ہوگی اور دوسرے علم میں عوارض ذاتیہ کی دوسری نوع طبیعت سے بحث ہوگی تو اس نوع کے اعتبار سے امتیاز ہوگا (واللہ اعلم بالصواب)۔

تلویح

قَوْلُهُ (وَمِنْهَا أَنَّ الْمَشْهُورَ) الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ فِي جَوَازِ تَشَارُكِ الْعُلُومِ الْمُخْتَلِفَةِ فِي مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ بِالذَّاتِ وَالِاعْتِبَارِ وَكَمَا خَالَفَ الْقَوْمَ فِي جَوَازِ تَعَدُّدِ الْمَوْضُوعِ لِعِلْمٍ وَاحِدٍ كَذَلِكَ خَالَفَهُمْ فِي امْتِنَاعِ اتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ لِعُلُومٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَادَّعَى جَوَازَهُ ، بَلْ وُقُوعَهُ أَمَّا الْجَوَازُ فَلِأَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ أَعْرَاضٌ

ذَاتِيَّةٌ مُتَنَوِّعَةٌ أَىْ مُخْتَلِفَةٌ بِالنَّوْعِ يُبْحَثُ فِى عِلْمٍ عَنْ بَعْضِ أَنْوَاعِهَا ، وَفِى عِلْمٍ آخَرَ عَنْ بَعْضٍ آخَرَ فَيَتَمَايَزُ الْعِلْمَانِ اَوِ الْعُلُوْمِ بِالْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا، وَإِنْ اتَّحَدَ الْمَوْضُوعُ ، وَذَلِكَ ؛ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمِ وَاخْتِلَافَهُ إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ الْمَعْلُومَاتِ أَعْنِى الْمَسَائِلَ وَكَمَا تَتَّحِدُ الْمَسَائِلُ بِاتِّحَادِ مَوْضُوعَاتِهَا بِأَنْ يَرْجِعَ الْجَمِيعُ إِلَى مَوْضُوعِ الْعِلْمِ وَتَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِهَا كَذَلِكَ تَتَّحِدُ بِاتِّحَادِ مَحْمُولَاتِهَا بِأَنْ يَرْجِعَ الْجَمِيعُ إِلَى نَوْعٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْمَوْضُوعِ وَتَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِهَا فَكَمَا اُعْتُبِرَ اخْتِلَافُ الْعُلُومِ بِاخْتِلَافِ الْمَوْضُوعَاتِ يَجُوزُ أَنْ يُعْتَبَرَ بِاخْتِلَافِ الْمَحْمُولَاتِ بِأَنْ يُؤْخَذَ مَوْضُوعٌ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ وَالِاعْتِبَارِ وَيُجْعَلَ الْبَحْثُ عَنْ بَعْضِ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ عِلْمًا وَعَنِ الْبَعْضِ الْآخَرِ عِلْمًا آخَرَ فَيَكُونَانِ عِلْمَيْنِ مُتَشَارِكَيْنِ فِى الْمَوْضُوعِ مُتَمَايِزَيْنِ فِى الْمَحْمُولِ .

وَأَمَّا الْوُقُوعُ فَلِأَنَّهُمْ جَعَلُوا أَجْسَامَ الْعَالَمِ وَهِىَ الْبَسَائِطُ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْهَيْئَةِ مِنْ حَيْثُ الشَّكْلِ وَمَوْضُوعَ عِلْمِ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ الطَّبِيعَةِ وَالْحَيْثِيَّةُ فِيهِمَا بَيَانُ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا لَأَجْزَاءِ الْمَوْضُوعِ وَإِلَّا لَمَا وَقَعَ الْبَحْثُ عَنْهَا فِى الْعِلْمَيْنِ فَمَوْضُوعُ كُلٍّ مِنْهُمَا أَجْسَامُ الْعَالَمِ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِلَّا أَنَّ الْبَحْثَ فِى الْهَيْئَةِ عَنْ أَشْكَالِهَا ، وَفِى السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ عَنْ طَبَائِعِهَا فَهُمَا عِلْمَانِ مُخْتَلِفَانِ بِاخْتِلَافِ مَحْمُولَاتِ الْمَسَائِلِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ وَعِلْمُ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ عِلْمٌ تُعْرَفُ فِيهِ أَحْوَالُ الْأَجْسَامِ الَّتِى هِىَ أَرْكَانُ الْعَالَمِ وَهِىَ السَّمَاوَاتُ وَمَا فِيهَا وَالْعَنَاصِرُ الْأَرْبَعَةُ وَطَبَائِعُهَا وَحَرَكَاتُهَا وَمَوَاضِعُهَا وَتَعْرِيفُ الْحِكْمَةِ فِى صُنْعِهَا وَتَنْضِيدِهَا ، وَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِىِّ الْبَاحِثِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَجْسَامِ مِنْ حَيْثُ التَّغَيُّرِ وَمَوْضُوعُهُ الْجِسْمُ الْمَحْسُوسُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعْرُوضٌ لِلتَّغَيُّرِ فِى

الْأَحْوَالِ وَالثَّبَاتِ فِيهَا وَيُبْحَثُ فِيهِ عَمَّا يَعْرِضُ لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ كَذَا ذَكَرَهُ أَبُو عَلِيٍّ وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْحَيْثِيَّةَ فِي الطَّبِيعِيِّ مَبْحُوثٌ عَنْهَا وَقَدْ صَرَّحَ بِأَنَّهَا قَيْدٌ لِلْعُرُوضِ.

ترجمہ:۔ تیسری بحث علوم مختلفہ کے تشارک کے جائز ہونے میں ہے ایک موضوع میں بالذات والا عتبار اور جیسے مخالفت کی قوم کی تعدد موضوع کے جواز میں ایک علم کیلئے اسی طرح مخالفت کی ان کی اتحاد موضوع کے ممتنع ہونے میں علوم متعددہ کیلئے اور دعوی کیا ان کے جائز ہونے کا بلکہ واقع ہونے کا۔ بہر حال جائز ہونا پس کیونکہ صحیح ہے یہ کہ ہوں ایک شئی کیلئے اعراض ذاتیہ متنوعہ یعنی نوع کے اعتبار سے مختلف بحث کی جائے ایک علم میں ان کی بعض انواع سے اور دوسرے علم میں بعض دوسرے انواس سے پس ممتاز ہوں گے دونوں علم یا کئی علوم مبحوث عنہا کے اعراض کے ساتھ اگر چہ موضوع متحد ہو اور یہ اس لئے ہے کہ کیونکہ علم کا متحد ہونا اور اس کا مختلف ہونا جزی نیست وہ معلومات یعنی مسائل کے اعتبار کے ساتھ ہوتا ہے اور جیسے متحد ہوتے ہیں مسائل موضوع کے متحد ہونے کے ساتھ بایں صورت کہ لوٹیں تمام مسائل علم کے موضوع کی طرف اور مختلف ہوتے ہیں اس موضوع کے مختلف ہونے کے ساتھ اسی طرح متحد ہوتے ہیں وہ (مسائل) محمولات کے متحد ہونے کے ساتھ بایں صورت کہ لوٹیں وہ تمام موضوع کے اعراض ذاتیہ کی ایک نوع کی طرف اور مختلف ہوتے ہیں وہ (مسائل) ان (موضوعات) کے مختلف ہونے کے ساتھ پس جس طرح اعتبار کیا جاتا ہے علوم کے مختلف ہونے کا موضوعات کے مختلف ہونے کے ساتھ جائز ہے یہ کہ اعتبار کیا جائے محمولات کے مختلف ہونے کے ساتھ بایں طور پر کہ لیا جائے ایک موضوع بالذات والا عتبار اور بنائی جائے بحث اس کے بعض اعراض ذاتیہ سے ایک علم اور بعض دوسرے اعراض ذاتیہ سے دوسرا علم پس ہوں گے دونوں علم مشترک موضوع میں اور ممتاز ہوں گے محمول کے ساتھ۔ اور بہر حال واقع ہونا کیونکہ بنایا ہے انہوں نے اجسام عالم کو اور وہ بسائط ہیں موضوع علم ھیت کا شکل کی حیثیت سے اور علم سماء والعالم کا موضوع طبعیت کی حیثیت سے اور حیثیت ان دونوں میں مبحوث عنہا کے اعراض ذاتیہ کا بیان ہے موضوع کے اجزاء کیلئے وگر نہ نہ واقع ہوتی بحث اس سے دونوں علموں میں پس موضوع ان دونوں میں سے ہر ایک کا اجسام عالم ہے علی الاطلاق مگر بیشک بحث علم ہیئت میں اس کی شکلوں سے ہے اور علم سماء والعالم میں ان کی طبیعتوں سے ہے۔ پس وہ دونوں علم مختلف ہیں محمولات کے مختلف ہونے کیساتھ موضوع کے متحد ہونے کے باوجود اور علم السماء والعالم ایسا علم ہے کہ اس میں پہچانا جاتا ہے ان اجسام کے احوال کو جو عالم کے ارکان ہیں اور وہ آسمان ہیں اور جو آسمانوں میں ہے اور عناصر اربعہ ہیں ان کی طبیعتیں اور ان کے حرکات اور ان کی جگہیں ہیں اور پہچانا جاتا ہے حکمت کو ان

کے بنانے میں اور تہہ بتہہ رکھنے میں اور وہ (علم سماء) اس علم طبعی کی اقسام میں سے ہے جس میں بحث ہوتی ہے اجسام کے احوال سے تغیر کی حیثیت سے اور اس کا موضوع جسم محسوس ہے اس حیثیت سے کہ وہ در پے ہے تغیر کے احوال میں اور اس میں ثابت رہنے میں اور بحث کی جاتی ہے اس میں اس چیز سے جو لاحق ہو اس کو اس حیثیت سے اسی طرح ذکر کیا ہے اس کو بوعلی نے اور نہیں ہے مخفی کہ بے شک حیثیت علم طبعی میں مبحوث عنہا ہے اور تحقیق تصریح کی ہے کہ بے شک وہ (حیثیت) قید ہے عروض کی۔

ماتنؒ کے دو دعوے

تشریح: قولہ منہا المشہور:۔ شارحؒ ماتنؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ ماتنؒ نے جس طرح علم واحد کے متعدد موضوع ہونے کے بارے میں قوم کی مخالفت کی تھی ایسے ہی اس تیسری بحث میں قوم کی مخالفت کی قوم کہتی ہے کہ شئی واحد ذاتا اور اعتبارا دو علوم کا موضوع نہیں ہو سکتی لیکن مصنف نے کہا شئی واحد ذاتا و اعتبارا ایک سے زائد علوم کا موضوع ہو سکتی ہے بلکہ واقع ہے خلاصہ یہ ہے کہ دو دعوے ہو گئے (۱) ذاتا و اعتبارا شئی واحد کا دو علموں کا موضوع بننا ممکن ہے (۲) خارج میں شئی واحد دو علوم کیلئے موضوع بن رہی ہے اور یہ واقع ہے۔

دعوی اول کی دلیل

اما الجواز:۔ سے شارحؒ نے پہلے دعوی کی دلیل کو واضح کیا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شئی واحد کیلئے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہوں ایک علم میں عوارض ذاتیہ کی ایک نوع سے بحث ہو اور دوسرے علم میں دوسری نوع سے بحث ہو اور ان میں امتیاز عوارض ذاتیہ کی وجہ سے ہو اور اس بات کی دلیل کہ علوم کا اتحاد و اختلاف مسائل کے اتحاد اور اختلاف پر مبنی ہے اگر مسائل مختلف ہوں تو علوم مختلف ہیں کیونکہ موضوع سے جیسے اختلاف علوم ثابت ہوتا ہے ایسے ہی محمول سے بھی اختلاف علوم ثابت ہوتا ہے۔ مسائل موضوع کی طرف راجع ہیں تو ایک علم ہے اسی طرح اگر تمام مسائل عوارض ذاتیہ کی ایک نوع کی طرف راجع ہوں تو بھی ایک علم ہوگا۔

دعوی ثانی کی دلیل

اما الوقوع:۔ سے دوسرے دعوی کی دلیل دی ہے کہ خارج میں شئی واحد ذاتا و اعتبارا علوم کا موضوع بن رہی ہے حکماء نے تصریح کی ہے کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم من حیث الشکل ہیں اور علم السماء کا موضوع اجسام عالم من حیث الطبع ہیں ان دونوں علوم میں حیثیت بیان ہے عوارض ذاتیہ کیلئے کیونکہ ان میں نفس حیثیت سے بحث ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ حیثیت بیان

ہے جز نہیں ہے موضوع کا ورنہ اس حیثیت سے بحث نہ ہوتی تو حیثیت دونوں علوم میں موضوع سے خارج ہے تو دونوں کا موضوع اجسام عالم بنے باقی من حیث الشکل وغیرہ یہ بیان ہے موضوع میں داخل نہیں ہے اب اجسام عالم ذاتا واعتبارا امر واحد ہیں اور موضوع بن رہے ہیں دوعلوم کا اور امتیاز عوارض کے اعتبار سے ہے کہ علم ہیئت میں اجسام عالم سے بحث شکل کے اعتبار سے ہوگی اور علم السماء میں اجسام عالم سے بحث طبائع کے اعتبار سے ہوگی تو امتیاز بھی دونوں علوم کے درمیان ہوگیا۔

علم السماء وعلم طبعی کی تعریف اور موضوع کا بیان

علم السماء:۔ ماقبل میں متن کی وضاحت تھی اب علم السماء سے شارحؒ نے علم السماء والعالم کی تعریف کی اور علم السما والعالم کے مقسم یعنی علم طبعی کی تعریف اور علم طبعی کا موضوع بیان کیا ہے چونکہ ان کا ذکر متن میں تھا اسی مناسبت سے ذکر کررہے ہیں۔

تعریف یہ ہے کہ علم السماء وہ علم ہے کہ جس میں اجسام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے آگے عام ہے اجسام ارکان کے قبیل سے ہوں یعنی اجسام فلکیہ وغیرہ یا عناصر کے قبیل سے ہوں یعنی آگ پانی مٹی ہوا وغیرہ اجسام عالم سے بحث کی جاتی ہے کہ کس کرہ کی کیا کیفیت ہے؟ اور اس میں اجسام کی حکمت پیدائش کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے۔ نیز یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اجسام کو تہہ بتہہ رکھا ہے سب سے نیچے ماء کا ہے پھر ارض ہے پھر ہوا ہے پھر آگ ہے اس کی حکمت کیا ہے اور علم طبعی کی تعریف کی کہ علم طبعی ایسا علم ہے کہ جس میں اجسام سے بحث کی جاتی ہے من حیث التغیر کہ کون سا جسم متحرک ہے؟ کونسا ساکن ہے؟ نیز کتنی حرکت کرتا ہے اور علم طبعی کا موضوع وہ جسم محسوس ہے جو تغیر اور ثابت رہنے کیلئے پیش کیا گیا ہو۔

وَهٰهُنَا نَظَرٌ أَمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّ هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ كَوْنِ الْحَيْثِيَّةِ تَارَةً جُزْءًا مِنَ الْمَوْضُوعِ وَأُخْرٰى بَيَانًا لِلْمَبْحُوثِ عَنْهَا وَقَدْ عَرَفْتَ مَا فِيهِ ، أَمَّا ثَانِيًا فَلِأَنَّهُمْ لَمَّا حَاوَلُوا مَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ وَضَعُوا لِلْحَقَائِقِ أَنْوَاعًا وَأَجْنَاسًا وَبَحَثُوا عَمَّا أَحَاطُوا بِهِ مِنْ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ فَحَصَلَتْ لَهُمْ مَسَائِلُ كَثِيرَةٌ مُتَّحِدَةٌ فِي كَوْنِهَا بَحْثًا عَنْ أَحْوَالِ ذٰلِكَ الْمَوْضُوعِ ، وَإِنِ اخْتَلَفَتْ مَحْمُولَاتُهَا فَجَعَلُوهَا بِهٰذَا الِاعْتِبَارِ عِلْمًا وَاحِدًا يُفْرَدُ بِالتَّدْوِينِ وَالتَّسْمِيَةِ وَجَوَّزُوا لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يُضِيفَ إِلَيْهِ مَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ مِنْ أَحْوَالِ ذٰلِكَ الْمَوْضُوعِ فَإِنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْعِلْمِ هُوَ الْبَحْثُ عَنْ جَمِيعِ مَا تُحِيطُ بِهِ الطَّاقَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْمَوْضُوعِ فَلَا مَعْنَى

لِلْعِلْمِ الْوَاحِدِ إِلَّا أَنْ يُوضَعَ شَيْءٌ أَوْ أَشْيَاءُ مُتَنَاسِبَةٌ فَنَبْحَثُ عَنْ جَمِيعِ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ وَنَطْلُبُهَا وَلَا مَعْنَى لِتَمَايُزِ الْعُلُومِ إِلَّا أَنَّ هَذَا يَنْظُرُ فِي أَحْوَالِ شَيْءٍ وَذَاكَ فِي أَحْوَالِ شَيْءٍ آخَرَ مُغَايِرٍ لَهُ بِالذَّاتِ أَوْ بِالاعْتِبَارِ بِأَنْ يُؤْخَذَ فِي أَحَدِ الْعِلْمَيْنِ مُطْلَقًا، وَفِي الْآخَرِ مُقَيَّدًا أَوْ يُؤْخَذَ فِي كُلٍّ مِنْهُمَا مُقَيَّدًا بِقَيْدٍ آخَرَ وَتِلْكَ الْأَحْوَالُ مَجْهُولَةٌ مَطْلُوبَةٌ وَالْمَوْضُوعُ مَعْلُومٌ بَيْنَ الْوُجُودِ فَهُوَ الصَّالِحُ سَبَبًا لِلتَّمَايُزِ.

وَأَمَّا ثَالِثًا فَلِأَنَّهُ مَا مِنْ عِلْمٍ إِلَّا وَيَشْتَمِلُ مَوْضُوعُهُ عَلَى أَعْرَاضٍ ذَاتِيَّةٍ مُتَنَوِّعَةٍ فَلِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَهُ عُلُومًا مُتَعَدِّدَةً بِهَذَا الِاعْتِبَارِ مَثَلًا يَجْعَلُ الْبَحْثَ عَنْ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُوبُ عِلْمًا وَمِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ عِلْمًا آخَرَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَيَكُونُ الْفِقْهُ عُلُومًا مُتَعَدِّدَةً مَوْضُوعُهَا فِعْلُ الْمُكَلَّفِ فَلَا يَنْضَبِطُ الِاتِّحَادُ وَالِاخْتِلَافُ وَتَحْقِيقُ هَذِهِ الْمَبَاحِثِ فِي كِتَابِ الْبُرْهَانِ مِنْ مَنْطِقِ الشِّفَاءِ.

ترجمہ: اور یہاں نظر ہے بہر حال اولا کیونکہ مبنی ہے اس پر جس کو ذکر کیا ہے کہ ہوتی ہے حیثیت کبھی جز موضوع کا اور کبھی بیان مبحوث عنہا کا اور تحقیق تو نے پہچان لیا اس کو جو اس میں (خرابی) ہے بہر حال ثانیا کیونکہ جب وہ ارادہ کرتے ہیں اعیان موجودات کے احوال کی معرفت کا تو وہ وضع کرتے ہیں حقیقتوں کیلئے انواع اور جنسیں اور بحث کرتے ہیں اس سے جس کے ذریعے وہ احاطہ کرلیں اس کے اعراض ذاتیہ کا پس حاصل ہوتے ہیں ان کو ایسے مسائل کثیرہ جو متحد ہوتے ہیں ان کے بحث ہونے میں اس موضوع سے اگرچہ مختلف ہوں ان (مسائل) کے محمولات پس بناتے ہیں وہ اس اعتبار سے ایک علم منفرد کرتے ہیں مدون کرنے میں اور نام رکھنے میں اور جائز قرار دیتے ہیں ہر ایک کیلئے کہ نسبت کردے وہ اس کی طرف اس چیز کی جس پر مطلع ہو وہ اس موضوع کے احوال میں سے کیونکہ معتبر علم میں وہ بحث کرنا ہے تمام ان چیزوں سے جن کا طاقت انسانی احاطہ کرسکتی ہے موضوع کے اعراض ذاتیہ میں سے پس نہیں ہے معنی علم واحد کا مگر یہ کہ وضع کیا جائے ایک شئی کو یا کئی اشیاء کو جو متناسب ہوں پس بحث کی جائے اس کی تمام عوارض ذاتیہ سے اور طلب کیا جائے ان کو اور نہیں ہے معنی تمایز علوم کا مگر یہی کہ نظر کی جائے ایک شئی کے احوال میں اور وہ دوسری شئی کے احوال میں مغایر ہو اس کے بالذات یا بالاعتبار بایں طور پر کہ

لیا جائے دوعلموں میں سے ایک میں مطلق اور دوسرے میں مقید یا لیا جائے ان دو میں سے ہر ایک میں مقید قید آخر کے ساتھ اور وہ احوال مجہول ہیں مطلوب ہیں اور موضوع معلوم ہے وجود کے درمیان پس وہ (موضوع) صلاحیت رکھتا ہے تمایز کے سبب بننے کا اور بہر حال ثالثا کیونکہ نہیں ہے کوئی علم مگر مشتمل ہوتا ہے اس کا موضوع مختلف اعراض ذاتیہ پر پس ہر ایک کو اجازت ہوگی یہ کہ بنادے وہ اس کو علوم متعددہ اس اعتبار سے مثال کے طور پر بنادیا جائے فعل مکلف سے بحث کرنے کو من حیث الوجوب ایک علم اور من حیث الحرمت دوسرا علم اس کے علاوہ تک پس ہو جائے گی فقہ متعددہ علوم اس کا موضوع فعل مکلف ہوگا پس نہیں منضبط ہوگا اتحاد اور اختلاف اور تحقیق ان کی مباحث کی کتاب البرہان میں ہے فن منطق کی شفاء نامی کتاب میں۔

کیا اجسام عالم میں حیثیت موضوع کے لئے قید نہیں بن سکتی؟

وہہنا نظر:۔ یہاں سے شارحؒ نے تین اعتراضات کئے ہیں۔

اعتراض اول:۔ کا حاصل یہ ہے کہ صاحب توضیح نے شئی واحد کے علوم متعددہ کیلئے موضوع بننے کیلئے دلیل بیان کی ہے کہ حکما نے تصریح کی ہے کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں من حیث الشکل اور علم السماء والعالم کا موضوع بھی یہی اجسام عالم ہیں من حیث الطبیعت اب اس میں شئی واحد دو علموں کا موضوع بن رہی ہے کیونکہ حیثیت بیانیہ ہے اور یہ موضوع سے خارج ہے تو اس پر شارحؒ سوال کر رہے ہیں کہ یہ حیثیت بیانیہ نہیں ہے بلکہ قید ہے گویا من حیث الشکل اور من حیث الطبیعت یہ موضوع کیلئے قید ہیں لہذا اب موضوع مختلف قیودات کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے اعتبارا مغایر ہوں گے لہذا اس تغایر اعتباری کی وجہ سے شئی واحد علوم متعددہ کا موضوع نہیں بن سکتی۔

جواب:۔ جواب یہ ہے کہ آپ نے حیثیت کو قید بنا کر اس کا جو معنی بیان کیا ہے وہ معنی حیثیت بیانیہ کی طرف لوٹ جاتا ہے کمامر

کیا علوم میں تمایز کا مدار محمولات پر رکھا جا سکتا ہے؟

اعتراض ثانی:۔ کا حاصل یہ ہے کہ صاحب توضیح نے کہا ہے کہ علوم میں تمایز کا مدار محمولات پر بھی ہے اس پر شارحؒ اعتراض کر رہے ہیں کہ علوم میں تمایز کا مدار محمولات پر رکھنا صحیح نہیں ہے اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ:۔ فلانہم سے بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکماء نے جب اعیان یعنی موجودات خارجیہ کے احوال معلوم کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے حقائق یعنی اعیان کی اجناس اور انواع کو متعین کیا پھر اس کے بعد ان کے عوارض ذاتیہ کو ثابت کیا اس سے حکماء کو مسائل کثیرہ حاصل ہوئے اور یہ مسائل کثیرہ ایسے ہیں جو بحسب الموضوعات متحد ہیں البتہ بحسب المحمولات

مختلف ہوتے ہیں تو حکماء نے اس وحدت موضوع کے اعتبار سے ان مسائل کثیرہ کو علم واحد قرار دیا اور اس کی الگ تدوین کی اور مستقل نام رکھا اور آنے والے لوگوں کو اجازت دیدی کہ جس کو بھی شئی واحد کے جس قدر عوارض ذاتیہ معلوم ہو جائیں ان کو اس علم میں داخل کر دیا جائے اور اجازت اس وجہ سے دی کہ شئی واحد کے جس قدر عوارض ذاتیہ معلوم ہوتے جائیں ان کو علوم مین داخل کر دیں لہذا حکماء کا ان مسائل کثیرہ کو علم واحد قرار دینا اسی وحدت موضوع کی وجہ سے ہے۔

دوسری وجہ:۔ فلا معنی للواحد سے بیان کی کہ تمایز علوم کا معنی بھی تقاضا کرتا ہے کہ تمایز کا مدار موضوعات پر ہو کیونکہ تمایز علوم کا معنی یہ ہے کہ شئی واحد کو یا اشیاء متناسبہ کو کسی علم کا موضوع بنا کر اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور دوسری شی کو دوسرے علم کا موضوع بنا کر اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے جو پہلی شئی کے مغایر ہو تو دو علموں کا موضوع دو چیزیں ہیں پھر موضوعین میں تعمیم ہے یا تو ان میں تغایر ذاتی ہوگا یا تغایر اعتباری ہوگا اگر تغایر ذاتی ہو اس کی مثال جیسے علم فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور علم ہندسہ کا موضوع مقدار ہے اور اگر تغایر اعتباری ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) ایک علم کا موضوع مطلق ہو ذاتا و اعتبارا اور دوسرے علم کا موضوع مقید ہو (۲) ایک علم کا موضوع مقید ہو ایک قید کے ساتھ اور دوسرے علم کا موضوع مقید ہو قید آخر سے تو پھر بھی مدار امتیاز موضوع ہوا نہ کہ اعراض ذاتیہ۔

تیسری وجہ:۔ تلک الاحوال مجہولۃ سے بیان کیا کہ موضوع معلوم ہوتا ہے اور عوارض ذاتیہ بہت زیادہ ہونے کی وجہ سے مجہول ہوتے ہیں تو امتیاز بین العلوم کیلئے ایسا سبب ہونا چاہیے جو کہ معلوم ہو اور موضوع معلوم ہوتا ہے اور عوارض ذاتیہ بوجہ کثیر ہونے کے مجہول ہوتے ہیں تو پھر اعراض پر امتیاز بین العلوم کا مدار کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب:۔ یہ ہے کہ اعتراض کا حاصل دو چیزیں تھیں (۱) حکماء کا طریقہ کہ انہوں نے موضوع کا اعتبار کیا ہے (۲) تمایز علوم کا مدار معلوم چیز ہونی چاہیئے نہ کہ مجہول۔

اب سوال کا پہلا جز بعینہ محل نزاع ہے یہی تو جھگڑا ہے کہ علوم کے اختلاف کا سبب صرف موضوع ہے یا عوارض بھی ہیں لہذا اس کو دلیل بنانا درست نہیں ہے اور دوسرے جز کا جواب یہ ہے کہ ایک ہوتے ہیں اعراض ذاتیہ اور ایک ہے ان اعراض کی نسبت موضوع کی طرف کرنا عوارض فی نفسہ معلوم ہوتے ہیں ان کی موضوع کی طرف نسبت مجہول ہے اور نسبت کے مجہول ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا خلاصہ یہ ہے کہ جیسا کہ موضوع معلوم ہے ایسے ہی عوارض ذاتیہ بھی معلوم ہوتے ہیں تو اعراض پر تمایز علوم کا مدار ہو سکتا ہے۔

سوال:۔ ہم نے کہا کہ موضوع معلوم ہیں اور عوارض مجہول ہیں یہ مطلقا نہیں بلکہ شارع فی العلم کیلئے موضوع کا معلوم ہونا

ضروری ہے اور اعراض ذاتیہ سے وہ اس علم کو تب ممتاز کرسکتا ہے جب تمام عوارض کو جانتا ہو اب شارع فی العلم کیلئے تمام عوارض کا جاننا متعذر رہے ہم نے شارع فی العلم کے بارے میں کہا کہ عوارض ذاتیہ مجہول ہیں۔

جواب:۔ شارع فی العلم کیلئے ان تمام تفاصیل کا جاننا ضروری نہیں بلکہ اتنا جاننا کافی ہے کہ یہ امتیاز کا سبب بن سکیں۔

اگر ایک علم کی مختلف انواع کسی جنس میں شریک نہ ہوں تب ہر نوع کو مستقل علم قرار دیا جاسکتا ہے

اعتراض ثالث:۔ کا حاصل یہ ہے کہ اگر شئی واحد کو علوم متعددہ کا موضوع بنایا جائے اور تمایز محمولات کی وجہ سے ہو تو پھر علم کے واحد ہونے کا کوئی معیار باقی نہیں رہے گا مثال کے طور پر جب ایک شئی کے اعراض مختلف الانواع ہوں اور ایک شخص کہے کہ میں نوع کے عوارض ذاتیہ کو مستقل علم بناتا ہوں اور دوسری نوع کے عوارض کو مستقل علم بناتا ہوں تو پھر وہ علم واحد تو نہ رہا بلکہ متعدد علوم بن گئے جیسے علم فقہ کا موضوع مکلف کا فعل ہے اور اس کے اعراض ذاتیہ مختلف الانواع ہیں اس کے کچھ عوارض وجوب کی نوع سے ہیں کچھ حرمت کی نوع سے ہیں اور کچھ ندب کی نوع سے اب کوئی یہ کہے کہ وہ عوارض جو وجوب کی نوع سے ہیں ان کو مستقل علم بناتا ہوں اور جو عوارض حرمت کی نوع سے ہیں ان کو دوسرا علم بناتا ہوں پھر علم فقہ ایک تو نہ رہا بلکہ علوم کا ڈھیر لگ گیا۔

جواب:۔ یہ ہے کہ جب ایک موضوع کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہوں تو ہر نوع کو الگ علم تب شمار کیا جائیگا جب سب انواع کسی ایک جنس میں شریک نہ ہوں اگر ایک جنس میں شریک ہوں تو الگ علم شمار کرنے کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ کلمہ علم النحو کا موضوع ہے اس کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہیں لیکن سب اعراب کی جنس میں شریک ہیں لہذا اب کسی کو حق حاصل نہیں ہے کہ مرفوعات کو الگ علم شمار کرے اور منصوبات کو الگ علم شمار کرے ہاں جب ایک جنس میں شریک نہ ہوں تو پھر اختیار حاصل ہے

جواب الزامی:۔ آپ نے کہا کہ علوم میں اتحاد واختلاف کا مدار موضوع پر ہے کہ موضوع ایک ہو تو علم بھی ایک موضوع مختلف ہوں تو علم بھی مختلف اب اگر موضوع مختلف ہو یعنی ایک علم کا موضوع مقید ہو دوسرے علم کا موضوع مطلق ہو یا ایک علم میں ایک قید سے مقید ہو اور دوسرے علم میں دوسری قید سے مقید ہو اب ہم کہتے ہیں تمایز علمین میں اگر موضوع کا اعتبار کریں تو یہ اعتراض آپ پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اب فقہ کے موضوع کئی ہو سکتے ہیں پہلا فعل مکلف من حیث الوجوب دوسرا موضوع مقید ہو بقید الاباحت اور تیسرا موضوع مقید ہو بقید الندب ایسے ہی کراہت کے متعلق مسائل الگ علم ہیں یہ کئی علوم میں تقسیم ہو گیا کیونکہ موضوع ایک نہ رہا فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔

قَوْلُهُ ، (وَإِنَّمَا قُلْنَا) اسْتَدَلَّ عَلَى ثُبُوتِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الْمُتَنَوِّعَةِ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ بِأَنَّ الْوَاحِدَ الْحَقِيقِيَّ الَّذِى لَا كَثْرَةَ فِى ذَاتِهِ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ يَتَّصِفُ بِصِفَاتٍ كَثِيرَةٍ ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُهَا حَقِيقِيًّا كَالْقُدْرَةِ وَبَعْضُهَا إِضَافِيًّا كَالْخَلْقِ وَبَعْضُهَا سَلْبِيًّا كَالتَّجَرُّدِ عَنِ الْمَادَّةِ وَالْمُتَّصِفُ بِصِفَاتٍ كَثِيرَةٍ مُتَّصِفٌ بِأَعْرَاضٍ ذَاتِيَّةٍ مُتَنَوِّعَةٍ ضَرُورَةَ أَنَّهُ لَا شَيْءَ مِنْ تِلْكَ الصِّفَاتِ لَاحِقًا لَهُ لِجُزْئِهِ لِعَدَمِ الْجُزْءِ لَهُ وَلَا لِلْمُبَايِنِ لِامْتِنَاعِ احْتِيَاجِ الْوَاحِدِ الْحَقِيقِيِّ فِى صِفَاتِهِ إِلَى أَمْرٍ مُنْفَصِلٍ وَكَانَ يَنْبَغِى أَنْ يَتَعَرَّضَ لِهَذَا أَيْضًا وَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لُحُوقُ كُلٍّ مِنْهَا لِصِفَةٍ أُخْرَى فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ فِى الْمَبَادِئِ أَعْنِى الصِّفَاتِ الَّتِى كُلٌّ مِنْهَا مَبْدَأٌ لِصِفَةٍ أُخْرَى ، وَهُوَ مُحَالٌ لِبُرْهَانِ الْمَذْكُورَةِ فِى الْكَلَامِ أَوْ يَكُونُ بَعْضُهَا لِذَاتِهِ فَيَثْبُتُ عَرَضٌ ذَاتِىٌّ وَحِينَئِذٍ فَالْبَعْضُ الْآخَرُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِجُزْئِهِ لِمَا مَرَّ فَهُوَ إِمَّا لِذَاتِهِ فَيَثْبُتُ عَرَضٌ ذَاتِىٌّ آخَرُ ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ أَوْ لِغَيْرِهِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْغَيْرُ مُبَايِنًا لِمَا مَرَّ ، بَلْ يَكُونُ صِفَةً مِنْ صِفَاتِهِ وَلَا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِىَ إِلَى مَا يَكُونُ لُحُوقُهُ لِذَاتِهِ وَإِلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ فِى الْمَبَادِئِ ، فَإِنْ قِيلَ يَجُوزُ أَنْ يَنْتَهِىَ إِلَى الْعَرَضِ الذَّاتِىِّ الْأَوَّلِ فَلَا يَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ وَلَوْ سُلِّمَ فَاللَّازِمُ تَعَدُّدُهَا ، وَهُوَ غَيْرُ مَطْلُوبٍ وَالْمَطْلُوبُ تَنَوُّعُهَا ، وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ قُلْنَا اللَّاحِقُ بِوَاسِطَةِ الْعَرَضِ الذَّاتِىِّ الْأَوَّلِ أَيْضًا عَرَضٌ ذَاتِىٌّ فَيَلْزَمُ التَّعَدُّدُ وَالصِّفَاتُ الْمُتَعَدِّدَةُ فِى مَحَلٍّ وَاحِدٍ مُتَنَوِّعَةٌ لَا مَحَالَةَ ضَرُورَةَ أَنَّ اخْتِلَافَ أَشْخَاصِ نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنَ الصِّفَاتِ إِنَّمَا هُوَ بِاخْتِلَافِ الْمَحَلِّ .

قَوْلُهُ (وَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ) عَطْفٌ عَلَى مَضْمُونِ الْكَلَامِ السَّابِقِ أَى ، وَإِنْ كَانَ لِغَيْرِهِ فَهُوَ بَاطِلٌ ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ التَّسَلْسُلَ وَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ اسْتِكْمَالُ الْوَاحِدِ الْحَقِيقِىِّ فِى صِفَاتِهِ بِالْغَيْرِ ، وَهُوَ مُحَالٌ ؛ لِأَنَّهُ يُوجِبُ النُّقْصَانَ فِى ذَاتِهِ وَالِاحْتِيَاجَ فِى كَمَالَاتِهِ

، وَفِيهِ نَظَرٌ ؛ لِأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ الِاسْتِكْمَالُ بِالْأَمْرِ الْمُنْفَصِلِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ غَيْرُ لَازِمٍ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لُحُوقُ الْبَعْضِ الْآخَرِ لِصِفَةٍ ، وَإِنْ أُرِيدَ أَعَمُّ مِنَ الْمُنْفَصِلِ وَالصِّفَةِ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ احْتِيَاجَ بَعْضِ الصِّفَاتِ إِلَى الْبَعْضِ يُوجِبُ النُّقْصَانَ فِي الذَّاتِ كَيْفَ وَالْخَلْقُ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَيُمْكِنُ أَنْ يُجْعَلَ هَذَا مُخْتَصًّا بِمَا يَكُونُ الْغَيْرُ مُنْفَصِلًا وَمَا سَبَقَ مُخْتَصًّا بِمَا يَكُونُ غَيْرَ مُنْفَصِلٍ فَيَتِمُّ بِمَجْمُوعِهِمَا الْمَطْلُوبُ أَعْنِي إِثْبَاتَ عَرَضٍ ذَاتِيٍّ آخَرَ

ترجمہ:۔ استدلال کیا ایک شئی کیلئے مختلف اعراض ذاتیہ کو ثابت کرنے کیلئے کہ بے شک وہ واحد حقیقی کہ جس کی ذات میں کثرت نہیں ہے وجوہ میں سے کسی وجہ سے بھی ۔ متصف ہے صفات کثیرہ کے ساتھ اگر چہ بعض صفات حقیقی ہیں جیسا کہ قدرت ہے اور بعض صفات اضافی ہیں جیسا کہ خلق ہے اور بعض صفات سلبی ہیں جیسا کہ مادہ سے خالی ہونا اور جو متصف ہے صفات کثیرہ کے ساتھ وہ مختلف اعراض ذاتیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے بوجہ ضروری ہونے اس بات کے کہ نہیں ہے کوئی شئی ان صفات میں سے لاحق اس کو اس کے جزو کی وجہ سے بوجہ اس کے جز و نہ ہونے کے اور نہ ہی امر مباین کی وجہ سے بوجہ ممتنع ہونے واحد حقیقی کے احتیاج کے اپنی صفات میں امر مباین کی طرف اور مناسب تھا کہ ذکر کرتے (مصنف) اس کو بھی اور اس وقت یا تو ہوگا لاحق ہونا ان میں سے ہر ایک کا دوسری صفت کی وجہ سے پس لازم آئیگا تسلسل مبادی میں مراد لیتا ہوں میں وہ صفات کہ ان میں سے ہر صفت مبداء ہو دوسری صفت کا اور وہ محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو مذکور ہے کلام میں یا ہوگا (لحوق) بعض صفات کا اس کی ذات کی وجہ سے پس ثابت ہو جائیگا عرض ذاتی اور اس وقت بعض دوسری صفات نہیں ہے جائز کہ لاحق ہوں وہ اس کو اس کے جز کی وجہ سے بوجہ اس کے جو گزر گیا یا وہ لاحق ہوں بالذات پس ثابت ہو جائیگا دوسرا عرض ذاتی اور وہ مطلوب ہے یا غیر کی وجہ سے اور نہیں ہے جائز کہ ہو وہ امر مباین بوجہ اس کے جو گزر گیا بلکہ ہوگا وہ غیر کوئی صفت اس کی صفات میں سے اور ضروری ہے یہ بات کہ منتہی ہو وہ یہاں تک کہ ہو جائے اس کا لاحق ہونا اس کی ذات کی وجہ سے وگرنہ لازم آئیگا تسلسل مبادی میں ۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جائز ہے کہ منتہی ہو جائے وہ پہلے عرض ذاتی تک پس نہیں لازم آئیگا اعراض ذاتیہ کا تعدد اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو پھر لازم آتا ہے ان (اعراض) کا تعدد اور وہ مطلوب نہیں ہے اور مطلوب ان (اعراض) کا تنوع ہے اور وہ لازم نہیں آتا ہم کہتے ہیں کہ لاحق ہونے والا پہلے عرض ذاتی کے واسطہ سے وہ بھی عرض ذاتی ہوگا پس لازم آئیگا تعدد اور صفات متعددہ ایک محل میں متنوع ہوتی ہیں لامحالہ بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ صفات میں سے

نوع واحد کے اشخاص کا اختلاف جز ایں نیست محلوں کے اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے۔

قولہ ولانہ:۔ اس کا عطف ہے کلام سابق کے مضمون پر ہے یعنی اگر وہ (لحوق) اس کے غیر کی وجہ سے ہو پس وہ باطل ہے کیونکہ یہ مستلزم ہے تسلسل کو اور کیونکہ یہ مستلزم ہے واحد حقیقی کے اپنی صفات میں غیر سے استکمال کو اور وہ محال ہے کیونکہ یہ ثابت کرتا ہے نقصان کو اس کی ذات میں اور احتیاج کو اس کے کمالات میں اور اس میں نظر ہے کیونکہ اگر مراد لیا جائے استکمال سے امر مباین تو ظاہر ہے کہ وہ لازم نہیں آتا بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ ہو لاحق ہونا بعض دوسری صفات کا کسی صفت کی وجہ سے اور اگر مراد لیا جائے عام امر مباین سے اور صفت سے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بے شک احتیاج بعض صفات کا بعض کی طرف ثابت کرتا ہے نقصان کو ذات میں اور کیسے ثابت کریگا؟ حالانکہ صفت خلق موقوف ہے علم اور قدرت اور ارادہ پر اور ممکن ہے کہ بنایا جائے اس کو مختص اس کے ساتھ جب ہو غیر امر مباین اور ماسبق (مختص) ہو اس کے ساتھ جب نہ ہو وہ غیر امر مباین پس تام ہو جائیگا ان دونوں امور کے مجموعہ سے مطلوب یعنی دوسرے عرض ذاتی کو ثابت کرنا۔

شئ واحد کے لئے مختلفۃ الانواع اعراض ذاتیہ کے ممکن ہونے پر دلیل

قولہ انما قلنا:۔ اس عبارت میں شارحؒ نے متن کی وضاحت کی ہے ماتنؒ نے فرمایا تھا کہ شئی واحد کیلئے مختلفۃ الانواع اعراض ذاتیہ ہو سکتے ہیں اس کی دلیل دی تھی اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ باری تعالی ذاتا و اعتبارا ایک ہیں ان کی مختلف صفات ہیں بعض حقیقی اور بعض صفاتی بعض ایجابی اور بعض سلبی یعنی مختلف صفات باری تعالی کیلئے ثابت ہیں اب ہم کہتے ہیں کہ بعض صفات مثلا صفات ایجابیہ اللہ تعالی کو جو لاحق ہیں بالواسطہ یا بلا واسطہ اگر بلا واسطہ لاحق ہیں تو مطلوب ثابت ہوا کہ یہ صفات اعراض ذاتی ہوئیں اور اگر بالواسطہ لاحق ہیں تو واسطہ باری تعالی کا جز ہوگا یا جز نہیں ہوگا اگر واسطہ جز ہو تو یہ باطل ہے کیونکہ اللہ تعالی بسیط ہیں اگر جز نہیں ہے تو پھر غیر واسطہ ہوگا تو پھر وہ غیر دو حال سے خالی نہیں غیر امر مباین ہوگا یا صفت آخر ہوگی اگر غیر امر مباین ہو تو باری تعالی کا استکمال من الغیر لازم آئیگا اور اگر واسطہ صفت آخر ہو تو پھر اس صفت کے بارے میں بحث کریں گے کہ وہ صفت بلا واسطہ لاحق ہو تو عرض ذاتی ثابت ہوا اور اگر بالواسطہ لاحق ہو تو واسطہ جز ہوگا یہ باطل ہے۔

اور اگر واسطہ غیر ہو کر امر مباین ہو تو استکمال من الغیر والی خرابی لازم آئیگی اور اگر واسطہ صفت آخر ہو تو پھر اس صفت کے بارے میں ایسے ہی بحث کریں تو یہ مستلزم تسلسل ہے جو کہ باطل ہے اب ضرور کہیں نہ کہیں جا کر کہنا پڑے گا کہ یہ صفات بلا واسطہ لاحق ہیں اور یہی ہمارا مطلوب ہے تو اللہ تعالی کیلئے ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا یہ بحث تو ایجابی صفات کے بارے میں تھی ایسے ہی صفات سلبیہ کے بارے میں بھی بحث کریں گے تو وہی تفصیل ہوگی جو ابھی کر دی ہے تو اب دوسرا عرض ذاتی

ثابت ہوگیا خلاصہ یہ ہے کہ واحد حقیقی جس کا کوئی شریک نہیں ہے اس کیلئے مختلف انواع اعراض ذاتیہ ثابت ہو سکتے ہیں تو غیر کیلئے تو بطریق اولی ثابت ہو سکتے ہیں۔

اعتراض:۔ ماتنؒ نے جو دلیل دی ہے اس میں امر مباین کا ذکر نہیں ہے صرف اتنا کہا کہ یہ صفات جز کے واسطہ سے لاحق ہوں گے یا غیر کے واسطہ سے لاحق ہوں گے امر مباین کا ذکر نہیں کیا حالانکہ اس کا ذکر ضروری تھا کیونکہ اس کے بغیر دلیل تام نہیں ہوتی؟

جواب:۔ ماتنؒ کی عادت ہے کہ اکثر اوقات اشارہ سے کام لیتے ہیں مختصر یہ کہ اگرچہ ماتنؒ نے صراحتہ تذکرہ نہیں کیا امر مباین کا لیکن ضمنا تذکرہ کیا ہے کیونکہ ماتنؒ نے دلیل میں کہا ہے کہ یہ صفات غیر کے واسطہ سے لاحق نہیں ہوسکتیں ورنہ استکمال من الغیر یا تسلسل لازم آئیگا تو استکمال من الغیر اسی وقت لازم آتا ہے جب غیر امر مباین ہو۔

جو چیز عرض ذاتی کے واسطے سے لاحق ہو وہ بھی عرض ذاتی ہوتی ہے

فان قیل:۔ اعتراض کر کے خود اس کا جواب دیا۔

سوال:۔ یہ ہے کہ اس دلیل سے باری تعالی کیلئے مختلف اعراض ذاتیہ ثابت نہیں ہوتے ایک عرض ذاتی ثابت ہوتا ہے اگر مختلف ثابت ہوں تو پھر تعدد اعراض ذاتیہ تو ثابت ہوگا مختلف انواع ہونا ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مقصود اعراض کی مختلف انواع کو ثابت کرنا ہے اور یہ ثابت نہیں ہوتا آپ نے کہا کہ اللہ تعالی کی بعض صفات اللہ کو بالذات لاحق ہیں کیونکہ جز یا غیر کے واسطہ سے لاحق نہیں ہوسکتیں تو ایک عرض ذاتی ثابت ہوگیا اب ہم کہتے ہیں کہ باقی صفات اس عرض ذاتی کے واسطہ سے لاحق ہیں تو وہ بھی اسی واسطہ کے حکم میں ہیں اور اگر مان لیں کہ تمام صفات بالذات بلاواسطہ لاحق ہیں تو تعدد ثابت ہوگا نا کہ عوارض کا مختلف الانواع ہونا۔

جواب:۔ ضابطہ ہے کہ جو چیز عرض ذاتی کے واسطہ سے لاحق ہو وہ بھی عرض ذاتی ہوتی ہے اب آپ ایک صفت کو مانتے ہیں کہ یہ عرض ذاتی ہے باقی اس کے واسطہ سے جو لاحق ہوں گی تو وہ بھی عرض ذاتی ہوں گی اور دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ ضابطہ ہے کہ اگر محل ایک ہو اور صفات میں اختلاف ہو تو یہ اختلاف نوعی ہوتا ہے مثلا زید کے ساتھ سمع بصر اور تکلم یہ اختلاف نوعی ہے کیونکہ محل ایک ہے تو اس صورت میں اختلاف شخصی نہیں ہوتا کیونکہ اگر اختلاف شخصی ہو تو محل مختلف ہوگا جیسے بیاض جو زید کے ساتھ پایا جاتا ہے اور عمر کے ساتھ تو یہ اختلاف شخصی ہے حالانکہ یہاں محل یعنی اللہ تعالی واحد ہیں اور اگر اختلاف شخصی مانیں تو

محل کے تعدد کی وجہ سے ابطال توحید لازم آئیگا تو پتہ چلا باری تعالیٰ کی صفات مختلف الانواع ہیں۔ (واللہ اعلم بالصواب)

تشریح: قولہ ولانہ:۔ متن میں ہے ولانہ یلزم استکمالہ اس کی شارحؒ نے ترکیب بیان کی ہے کہ اس جملے کا ماقبل والے جملہ کے مضمون پر عطف ہے اور وہ مضمون یہ ہے کہ اگر صفات اللہ کو غیر کے واسطہ سے لاحق ہوں تو تسلسل لازم آئیگا یا تو اس مضمون پر عطف ہے ولانہ یلزم استکمالہ من غیرہ کا اب معنی یہ ہوگا اگر صفات اللہ کو لاحق ہوں غیر کے واسطہ سے تو تسلسل لازم آئے گا یا استکمال من الغیر لازم آئے گا۔

استکمال من الغیر میں غیر سے کیا مراد ہے؟

وفیہ نظر:۔ غیر کے واسطہ سے لاحق ہوں تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں تسلسل یا استکمال من الغیر۔

سوال:۔ یہ ہے کہ استکمال من الغیر سے کیا مراد ہے؟ اگر غیر سے امر مباین مراد ہو تو پھر امر منفصل سے استکمال من الغیر پایا جائیگا اور یہ محال ہے لیکن یہ لازم نہیں آتا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ثبوت کسی صفت آخر کی وجہ سے ہو اور اگر غیر میں تعمیم ہے یعنی امر منفصل ہو یا صفت آخر تو ہر دو صورتوں میں استکمال من الغیر لازم نہیں آتا کیونکہ صفات باری تعالیٰ ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوتی ہیں اور یہ احتیاج ونقصان استکمال من الغیر کو مستلزم نہیں ہے جیسے علق موقوف ہے علم پر اور قدرت ارادے پر موقوف ہے لیکن اس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔

جواب:۔ دیا کہ غیر سے مراد عام ہے امر مباین یا صفات تو اگر صفات صفات کے واسطہ سے لاحق ہوں تو تسلسل والی خرابی لازم آئیگی اور اگر امر مباین کے واسطہ سے لاحق ہوں تو استکمال من الغیر والی خرابی سے لازم آئیگی۔

توضیح

(فَنَضَعُ الْكِتَابَ عَلَى قِسْمَيْنِ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ :الرُّكْنُ الْأَوَّلُ فِي الْكِتَابِ أَيْ الْقُرْآنِ ،(وَهُوَ مَا نُقِلَ إلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيْ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا) فَخَرَجَ سَائِرُ الْكُتُبِ وَالْأَحَادِيثِ الْإِلَهِيَّةِ وَالنَّبَوِيَّةِ وَالْقِرَاءَاتِ الشَّاذَّةِ ، وَقَدْ أَوْرَدَ ابْنُ الْحَاجِبِ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ دَوْرِيٌّ ؛ لِأَنَّهُ عَرَّفَ الْقُرْآنَ بِمَا نُقِلَ فِي الْمُصْحَفِ ، فَإِنْ سُئِلَ مَا الْمُصْحَفُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُقَالَ الَّذِي كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ

فَأَجَبْتُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِي (وَلَا دَوْرَ ؛ لِأَنَّ الْمُصْحَفَ مَعْلُومٌ) أَيْ فِي الْعُرْفِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِقَوْلِهِ الَّذِي كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ ثُمَّ أَرَدْتُ تَحْقِيقًا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ لِيُعْلَمَ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ أَيُّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ التَّعْرِيفَاتِ فَإِنَّ إِتْمَامَ الْجَوَابِ مَوْقُوفٌ عَلَى هَذَا فَقُلْتُ (وَلَيْسَ هَذَا تَعْرِيفُ مَاهِيَّةِ الْكِتَابِ) بَلْ تَشْخِيصُهُ فِي جَوَابِ أَيَّ كِتَابٍ تُرِيدُ ، (وَلَا الْقُرْآنِ) فَإِنَّ عُلَمَاءَنَا قَالُوا هُوَ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا إِلَخْ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ عَرَّفُوا الْكِتَابَ بِهَذَا أَوْ عَرَّفُوا الْقُرْآنَ بِهَذَا ، فَإِنْ عَرَّفُوا الْكِتَابَ بِهَذَا فَلَيْسَ تَعْرِيفًا لِمَاهِيَّةِ الْكِتَابِ ، بَلْ تَشْخِيصَهُ فِي جَوَابِ أَيَّ كِتَابٍ تُرِيدُ وَإِنْ عَرَّفُوا الْقُرْآنَ بِهَذَا فَلَيْسَ تَعْرِيفًا لِمَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ أَيْضًا ، بَلْ تَشْخِيصَهُ (لِأَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الْأَزَلِيِّ وَعَلَى الْمَقْرُوءِ فَهَذَا تَعْيِينُ أَحَدِ مُحْتَمَلَيْهِ ، وَهُوَ الْمَقْرُوءُ) فَإِنَّ الْقُرْآنَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الْأَزَلِيِّ الَّذِي هُوَ صِفَةٌ لِلْحَقِّ عَزَّ وَعَلَا وَيُطْلَقُ أَيْضًا عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ ، وَهُوَ الْمَقْرُوءُ فَكَأَنَّهُ قِيلَ أَيَّ الْمَعْنَيَيْنِ تُرِيدُ ، فَقَالَ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا إِلَخْ أَيْ نُرِيدُ الْمَقْرُوءَ فَعَلَى هَذَا لَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ إِنْ أُرِيدَ تَعْرِيفُ مَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ عُرِّفَ مَاهِيَّةَ الْقُرْآنِ بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمُصْحَفِ فَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ مَاهِيَّةِ الْمُصْحَفِ فَلَا يَكْفِي حِينَئِذٍ مَعْرِفَةُ الْمُصْحَفِ بِبَعْضِ الْوُجُوهِ كَالْإِشَارَةِ وَنَحْوِهَا ، ثُمَّ مَعْرِفَةُ مَاهِيَّةِ الْمُصْحَفِ مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ مَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ ،

ترجمہ:۔ پس ہم رکھتے ہیں کتاب کو دو قسموں پر قسم اول ادلہ شرعیہ (کے بیان) میں ہے اور وہ (ادلہ) چار ارکان پر (مشتمل) ہیں رکن اول کتاب یعنی قرآن میں ہے اور وہ (قرآن) وہ ہے جو نقل کیا گیا ہو ہماری طرف مصاحف کے دو گتوں کے درمیان تواتر کے ساتھ پس خارج ہو گئیں باقی تمام کتابیں اور احادیث قدسیہ اور نبویہ اور قراءات شاذہ۔ اور تحقیق اعتراض کیا ابن حاجب نے کہ بیشک یہ تعریف دوری ہے کیونکہ انہوں نے تعریف کی ہے قرآن کی ما نقل فی المصاحف کے ساتھ پس اگر

سوال کیا جائے کہ مصحف کیا ہے؟ پس ضروری ہے کہ کہا جائے وہ ہے جس میں لکھا گیا ہو قرآن۔ پس میں نے جواب دیا اس اعتراض کا اپنے اس قول کے ساتھ اور نہیں (لازم آتا) دور کیونکہ مصحف معلوم ہے یعنی عرف میں پس نہیں ہے احتیاج اس کی تعریف کرنے کی طرف اس کے قول الذی کتب فیہ القرآن کے ساتھ۔ پھر میں نے ارادہ کیا تحقیق کرنے کا اس جگہ میں کہ بے شک یہ تعریف تعریفات کی قسموں میں سے کونسی قسم ہے☆ کیونکہ جواب کا مکمل ہونا موقوف ہے اسی پر پس میں نے کہا اور نہیں ہے یہ تعریف ماہیت کتاب کی بلکہ کتاب کی تشخیص کی ہے ایٔ کتاب ترید کے جواب میں اور نہ ہی قرآن کی (ماہیت کی) کیونکہ ہمارے علماء نے کہا ہیکہ وہ مانقل الینا الخ ہے پس نہیں ہے خالی یا تو انہوں نے تعریف کی ہے کتاب کی اس طرح یا انہوں نے تعریف کی ہے قرآن کی یہ پس اگر انہوں نے تعریف کی ہے کتاب کی یہ تو پھر نہیں ہے یہ تعریف کتاب کی ماہیت کی بلکہ اس (کتاب) کی تشخیص کی ہے ای کتاب ترید کے جواب میں اور اگر انہوں نے تعریف کی ہے قرآن کی یہ پس نہیں ہے یہ تعریف قرآن کی ماہیت کی بھی بلکہ اس کی تشخیص کی ہے کیونکہ قرآن کا طلاق کیا جاتا ہے کلام ازلی پر اور کلام مقرو پر پس یہ (تعریف) متعین کرنا ہے اس کے دو احتمالوں میں سے ایک کو اور وہ کلام مقرو ہے کیونکہ قرآن ایسا لفظ ہے جو مشترک ہے بولا جاتا ہے اس کلام الٰہی پر وہ جو صفت ہے حق تعالیٰ عزوجل کی۔ اور نیز بولا جاتا ہے اس پر بھی جس پر وہ دلالت کرتا ہے اور وہ کلام مقرو ہے پس گویا کہ کہا گیا دو معنوں میں سے کونسے معنی کا تو ارادہ کرتا ہے پس کہا کہ مانقل الینا آخر تک یعنی ہم ارادہ کرتے ہیں کلام مقرو کا پس اس تفصیل پر نہیں لازم آتا دور اور سوائے اس کے نہیں کہ لازم آتا ہے دور اگر مراد لیا جائے ماہیت قرآن کی تعریف کیونکہ اگر تعریف کی جائے ماہیت قرآن کی المکتوب فی المصاحف کے ساتھ پس ضروری ہوگی ماہیت مصحف کی معرفت اور نہیں ہے ممکن اس وقت ماہیت مصحف کی معرفت بعض وجوہ کے ساتھ جیسا کہ اشارہ اور اس کی مثل ہے پھر ماہیت مصحف کی معرفت موقوف ہے ماہیت قرآن کی معرفت پر۔

کتاب (تنقیح) میں اقسام مذکورہ کا بیان

فتفسع الکتاب:۔ ماتنؒ نے یہاں سے کتاب کی اقسام یا اجزاء کتاب کو بیان کیا ہے کہ کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے قسم اول ادلہ شرعیہ یعنی کتاب اللہ سنت رسول ﷺ وغیرہ کے بیان میں ہے اور قسم ثانی احکام کے بیان میں ہے تو پہلے کتاب اللہ کی تعریف کی ہے کتاب اللہ اور قرآن اس کو کہتے ہیں جو مصحف کے دو گتوں کے درمیان لکھا ہوا ہے اور تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے پھر فوائد وقیود ذکر کرتے ہیں کہ بین دفتی المصاحف کی قید سے احادیث قدسیہ اور مطلق احادیث خارج ہوگئیں کیونکہ وہ مکتوب فی المصاحف نہیں ہیں اور قراآت شاذہ تواتر کی قید سے خارج ہوگئیں لیکن اس تعریف پر علامہ ابن حاجب نے اعتراض کیا ہے۔

قرآن کی تعریف پر علامہ ابن حاجبؒ کا اعتراض

اعتراض:۔ یہ ہے کہ یہ تعریف دور پر مشتمل ہے اس لئے کہ اس تعریف میں توقف الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے کیونکہ قرآن کی تعریف کو سمجھنا موقوف ہے مصحف کی تعریف پر اور اگر مصحف کے بارے میں پوچھا جائے تو کہا جائیگا ما کتب فیہ القرآن تو قرآن کا سمجھنا موقوف ہوا مصحف پر اور مصحف کا سمجھنا موقوف ہوا قرآن پر تو قرآن کا سمجھنا قرآن پر موقوف ہو گیا اس لئے کہ شئی کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ شئی کا موقوف علیہ ہوتا ہے اور یہ دور ہے اور دور باطل ہے تو مستلزم دور بھی باطل ہے اس اعتراض کے ماتنؒ نے جواب دیئے۔

جوابات اعتراضات ابن حاجبؒ

جواب(۱):۔ یہ سطحی جواب ہے کہ یہاں دور لازم نہیں آتا اس لئے کہ قرآن کا سمجھنا موقوف ہے مصحف پر اور مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مصحف عرف میں مشہور ہے اور مشہور کی تعریف نہیں ہوتی۔

جواب(۲):۔ یہ تحقیقی جواب ہے لیکن اس سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ سمجھیں۔

مقدمہ:۔ تعریف دو حال سے خالی نہیں یا تو اس سے مقصود معرَّف کی ماہیت کو بیان کرنا ہوگا یا مقصود صرف معرَّف کو ماعدا سے جدا کرنا ہوگا یعنی تعیین و تشخیص مقصود ہوگی مثلاً زید معرف ہے اور اس کی ماہیت حیوان ناطق ہے اور تشخیص کے بارے کہا جائیگا کہ فلاں جگہ رہتا ہے ایسا رنگ ہے اتنا قد ہے وغیرہ ذالک تو اگر مقصود ماہیت کو بیان کرنا ہو تو یہ حد ہے اور اگر تعریف سے تشخیص مقصود ہو تو یہ تعریف رسم ہے۔

حد اور رسم میں فرق:۔ حد اور رسم میں کئی فرق ہیں (۱) حد میں سوال ماھیقیہ سے ہوگا اور رسم کے بارے میں سوال ای شئی سے ہوگا مثلاً انسان کی تعریف حقیقی کریں گے تو سوال ہوگا ما الانسان اور اگر ماعدا سے امتیاز مقصود ہو تو کہیں گے ای شئی الانسان (۲) حد کیلئے جنس و فصل کو ذکر کرنا ضروری ہے اور رسم کیلئے جنس و فصل کو ذکر کرنا ضروری نہیں۔

(۳) حد میں صرف اشارہ کافی نہیں ہوتا رسم میں صرف اشارہ کافی ہوتا ہے۔ حد میں ضروری ہے کہ حد کے جتنے اجزاء ہیں ان کی حقیقت بھی معلوم ہو اور رسم میں تمام اجزاء کی حقیقت معلوم ہونا ضروری نہیں ہے۔

اس تمہید کے بعد یہ سمجھیں کہ قرآن کی جو یہ تعریف کی گئی ہے یہ تعریف حد کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ رسم کے قبیل سے ہے اس کے بارے میں سوال ای شئی سے ہوتا ہے یعنی مالمنقل الینا الخ اگر کتاب کی تعریف ہو تو ای کتاب ترید کے سوال

کے جواب میں یہ تعریف واقع ہوگی اور اگر تعریف قرآن کی ہو ای شئی سے سوال ہوگا کیونکہ قرآن کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے اور کلام لفظی (مانقل الینا الخ) پر بھی ہوتا ہے جو ہم پڑھتے ہیں اب اگر یہ قرآن کی تعریف ہے تو سوال ہوگا ای قرآن ترید جواب میں کہا جائیگا مانقل الینا الخ یعنی ہماری مراد کلام لفظی ہے تو معلوم ہوا کہ یہ تعریف رسم کے قبیل سے ہے اور رسم کیلئے اشارہ اور عرف کافی ہے اور تمام اجزاء کی تعریف ضروری نہیں ہے تو مصحف کی تعریف بھی ضروری نہیں ہے اب اگر مانقل الینا الخ والی تعریف حد ہوتی تو پھر دور لازم آتا کیونکہ پھر مصحف کی حقیقت معلوم کرنا پڑتی تو اب جب یہ تعریف رسم ہے تو قرآن کا سمجھنا تو مصحف پر موقوف ہے لیکن مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہیں تو توقف الشئی علی نفسہ لازم نہیں آتا۔

تلویح

قَوْلُهُ (فَنَضَعُ) تَفْرِيعٌ عَلَى قَوْلِهِ فَيَبْحَثُ عَنْ كَذَا وَكَذَا يَعْنِي بِسَبَبِ أَنَّ الْبَحْثَ فِي هَذَا الْفَنِّ إِنَّمَا هُوَ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ نَضَعُ الْكِتَابَ أَيْ مَقَاصِدَهُ عَلَى قِسْمَيْنِ وَإِلَّا فَبَحْثُ التَّعْرِيفِ وَالْمَوْضُوعِ أَيْضًا مِنَ الْكِتَابِ مَعَ أَنَّهُ خَارِجٌ عَنِ الْقِسْمَيْنِ لِكَوْنِهِ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْمَقَاصِدِ وَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ مُرَتَّبٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ فِي الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ الْكِتَابُ ، ثُمَّ السُّنَّةُ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ ثُمَّ الْقِيَاسُ تَقْدِيمًا لِلْأَقْدَمِ بِالذَّاتِ وَالشَّرَفِ . وَأَمَّا بَابَا التَّرْجِيحِ وَالِاجْتِهَادِ فَكَأَنَّهُ جَعَلَهُمَا تَتِمَّةً وَتَذْيِيلًا لِرُكْنِ الْقِيَاسِ .

ترجمہ:۔ تفریع ہے اس کے قول فیبحث عن کذا وکذا پر یعنی اس سبب سے کہ بے شک بحث اس فن میں جزی نیست کہ وہ ادلہ اور احکام کے احوال سے ہے ہم رکھتے ہیں کتاب کو یعنی اس کے مقاصد کو دو قسموں پر و گرنہ تو تعریف اور موضوع کی بحث بھی کتاب میں سے ہے باوجودیکہ وہ خارج ہے دونوں قسموں سے بوجہ داخل نہ ہونے کے مقاصد میں اور قسم اول مرتب ہے چار ارکان پر ادلہ اربعہ میں یعنی کتاب پھر سنت پھر اجماع پھر قیاس مقدم کرتے ہوئے اقدم واشرف کو اور بہر حال ترجیح واجتہاد کے دو باب پس گویا کہ بنایا ہے ان دونوں کو تتمہ اور دامن رکن قیاس کیلئے۔

تشریح: فنضع الکتاب:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس عبارت میں ماتنؒ نے ماقبل والے متن سے ربط بیان کیا ہے فنضع میں فا تفریعیہ ہے اور یہ تفریع ہے فیبحث سے اور فیبحث سے سمجھ میں آیا تھا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں

اس پر بطور تفریع کے ماتنؒ نے فنضع الکتاب علی قسمین کہا اور قسم اول میں ادلہ اور قسم ثانی میں احکام بیان ہوں گے۔

کتاب سے مراد مقاصد کتاب ہیں

ای مقاصدہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس عبارت میں سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ ماتنؒ نے کہا ہے کہ فنضع الکتاب علی قسمین قسم اول ادلہ اور قسم ثانی احکام کے بیان میں ہے اب سوال یہ ہے کہ مقدمہ جس میں تعریف موضوع وغیرہ کو بیان کیا ہے بھی تو کتاب میں داخل ہے تو مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا خلاصہ یہ کہ کتاب دو قسموں پر مشتمل نہیں ہے بلکہ تین اقسام پر مشتمل ہے۔

جواب:۔ فنضع الکتاب میں مضاف محذوف ہے ای فنضع مقاصد الکتاب علی قسمین یعنی مقاصد کتاب دو قسموں پر ہیں باقی تعریف اور موضوع وغیرہ مقاصد کیلئے معاون و ممد ہیں لیکن مقاصد میں سے نہیں اس پر۔

سوال:۔ شارحؒ نے کہا کہ کتاب سے مراد مقاصد کتاب ہیں اور مقاصد دو قسموں پر ہیں ادلہ اور احکام سوال یہ ہے کہ کتاب میں نقوش اور الفاظ ہیں نہ کہ ادلہ یہ کیسے کہا گیا کہ مقاصد بیان کئے گئے ہیں؟

جواب:۔ یہ مجاز کے قبیل سے ہے یعنی دال بول کر مدلول مراد لیا ہے کیونکہ نقوش دلالت کرتے ہیں معانی و مقاصد پر تو نقوش بول کر انکے معانی و مقاصد مراد لئے گئے ہیں۔

القسم الاول:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ قسم اول کی تقسیم کو بیان کرنا ہے قسم اول کے چار اجزاء ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اجماع اور قیاس۔

تقدیما للاقدم:۔ یہ شرح کی عباات کا چوتھا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ترتیب کیوں رکھی؟ کہ کتاب اللہ کو مقدم کیا؟

جواب:۔ چونکہ کتاب اللہ رتبہ کے اعتبار سے مقدم ہے تو جو چیز رتبہ کے اعتبار سے مقدم ہو اس کو ذکر میں بھی مقدم کر دیا تا کہ ذکر طبع کے موافق ہو جائے۔

اجتہاد و ترجیح قیاس کا تتمہ ہیں

واما بابا الترجیح:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے

سوال:۔ آپ نے کہا کہ قسم اول میں چار اجزا کو بیان کیا گیا ہے ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس میں دو باب اور بھی ذکر کیے گئے ہیں یعنی باب الاجتہاد والترجیح کو بھی ذکر کیا گیا ہے تو قسم اول کے اجزاء چھ ہوئے نہ کہ چار۔

جواب:۔ دیا کہ یہ دونوں باب قیاس کا تتمہ ہیں اور قیاس کے دامن وذیل میں ذکر کیے گئے ہیں یہ کوئی مستقل اقسام نہیں ہیں فلا اعتراض۔

قَوْلُهُ (الرُّكْنُ الْأَوَّلُ فِي الْكِتَابِ) ، وَهُوَ فِي اللُّغَةِ اسْمٌ لِلْمَكْتُوبِ غَلَبَ فِي عُرْفِ أَهْلِ الشَّرْعِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُثْبَتِ فِي الْمَصَاحِفِ كَمَا غَلَبَ فِي عُرْفِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى كِتَابِ سِيبَوَيْهِ وَالْقُرْآنُ فِي اللُّغَةِ مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْقِرَاءَةِ غَلَبَ فِي الْعُرْفِ الْعَامِّ عَلَى الْمَجْمُوعِ الْمُعَيَّنِ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى الْمَقْرُوءِ عَلَى أَلْسِنَةِ الْعِبَادِ ، وَهُوَ فِي هَذَا الْمَعْنَى أَشْهَرُ مِنْ لَفْظِ الْكِتَابِ وَأَظْهَرُ فَلِهَذَا جُعِلَ تَفْسِيرًا لَهُ حَيْثُ قِيلَ الْكِتَابُ هُوَ الْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ إلَيْنَا نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ هُوَ تَفْسِيرٌ لِلْكِتَابِ وَبَاقِي الْكَلَامِ تَعْرِيفٌ لِلْقُرْآنِ وَتَمْيِيزٌ لَهُ عَمَّا يَشْتَبِهُ بِهِ لَا أَنَّ الْمَجْمُوعَ تَعْرِيفٌ لِلْكِتَابِ لِيَلْزَمَ ذِكْرُ الْمَحْدُودِ فِي الْحَدِّ وَلَا أَنَّ الْقُرْآنَ مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ لِيَشْمَلَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَغَيْرَهُ عَلَى مَا تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ ؛ لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْعُرْفِ بَعِيدٌ عَنْ الْفَهْمِ ، إنْ كَانَ صَحِيحًا فِي اللُّغَةِ وَالْمَشَايِخُ ، وَإِنْ كَانُوا لَا يُنَاقَشُونَ فِي ذَلِكَ إلَّا أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِحَمْلِ كَلَامِهِمْ عَلَيْهِ مَعَ ظُهُورِ الْوَجْهِ الصَّحِيحِ الْمَقْبُولِ عِنْدَ الْكُلِّ فَلِإِزَالَةِ هَذَا الْوَهْمِ صَرَّحَ الْمُصَنِّفُ بِحَرْفِ التَّفْسِيرِ ، وَقَالَ أَيْ الْقُرْآنُ ، وَهُوَ مَا نُقِلَ إلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيْ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا ، ثُمَّ كُلٌّ مِنْ الْكِتَابِ وَالْقُرْآنِ يُطْلَقُ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ عَلَى الْمَجْمُوعِ وَعَلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ ؛ لِأَنَّهُمْ إنَّمَا يَبْحَثُونَ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى الْحُكْمِ ، وَذَلِكَ آيَةٌ آيَةٌ لَا مَجْمُوعَ الْقُرْآنِ فَاحْتَاجُوا إلَى

تَحْصِيلِ صِفَاتٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ الْكُلِّ وَالْجُزْءِ مُخْتَصَّةٍ بِهِمَا كَكَوْنِهِ مُعْجِزًا مُنَزَّلًا عَلَى الرَّسُولِ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَنْقُولًا بِالتَّوَاتُرِ فَاعْتَبَرَ فِي تَفْسِيرِهِ بَعْضُهُمْ جَمِيعَ الصِّفَاتِ لِزِيَادَةِ التَّوْضِيحِ وَبَعْضُهُمْ الْإِنْزَالَ وَالْإِعْجَازَ ؛ لِأَنَّ الْكِتَابَةَ وَالنَّقْلَ لَيْسَا مِنْ اللَّوَازِمِ لِتَحَقُّقِ الْقُرْآنِ بِدُونِهِمَا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَعْضُهُمْ الْكِتَابَةَ وَالْإِنْزَالَ وَالنَّقْلَ ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ تَعْرِيفُ الْقُرْآنِ لِمَنْ لَمْ يُشَاهِدْ الْوَحْيَ وَلَمْ يُدْرِكْ زَمَنَ النُّبُوَّةِ وَهُمْ إنَّمَا يَعْرِفُونَهُ بِالنَّقْلِ وَالْكِتَابَةِ فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا يَنْفَكُّ عَنْهُمَا فِي زَمَانِهِمْ فَهُمَا بِالنِّسْبَةِ إلَيْهِمْ مِنْ أَبْيَنِ اللَّوَازِمِ الْبَيِّنَةِ وَأَوْضَحِهَا دَلَالَةً عَلَى الْمَقْصُودِ بِخِلَافِ الْإِعْجَازِ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اللَّوَازِمِ الْبَيِّنَةِ وَلَا الشَّامِلَةِ لِكُلِّ جُزْءٍ ، إذْ الْمُعْجِزُ هُوَ السُّورَةُ أَوْ مِقْدَارُهَا أَخْذًا مِنْ قَوْله تَعَالَى (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ) وَالْمُصَنِّفُ اقْتَصَرَ عَلَى ذِكْرِ النَّقْلِ فِي الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا لِحُصُولِ الِاحْتِرَازِ بِذَلِكَ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَا الْقُرْآنَ ؛ لِأَنَّ سَائِرَ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَغَيْرَهَا وَالْأَحَادِيثَ الْإِلَهِيَّةَ وَالنَّبَوِيَّةَ وَمَنْسُوخَ التِّلَاوَةِ لَمْ يُنْقَلْ شَيْءٌ مِنْهَا بَيْنَ دَفَّتَيْ الْمَصَاحِفِ ؛ لِأَنَّهُ اسْمٌ لِهَذَا الْمَعْهُودِ الْمَعْلُومِ عِنْدَ جَمِيعِ النَّاسِ حَتَّى الصِّبْيَانِ وَالْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ لَمْ تُنْقَلْ إلَيْنَا بِطَرِيقِ التَّوَاتُرِ ، بَلْ بِطَرِيقِ الْآحَادِ كَمَا اخْتَصَّ بِمُصْحَفِ أُبَيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَوْ الشُّهْرَةِ كَمَا اخْتَصَّ بِمُصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَلَا حَاجَةَ إلَى ذِكْرِ الْإِنْزَالِ وَالْإِعْجَازِ وَلَا إلَى تَأْكِيدِ التَّوَاتُرِ بِقَوْلِهِمْ بِلَا شُبْهَةٍ لِحُصُولِ الْمَقْصُودِ بِدُونِهَا .

ترجمہ: ۔قولہ الرکن الاول فی الکتاب اور وہ لغت میں نام ہے مکتوب کا غالب ہے شریعت کے عرف میں اس کتاب اللہ پر جو ثابت ہے مصاحف میں جیسا کہ غالب ہے اہل عربیت کے عرف میں سیبویہ کی کتاب پر اور قرآن لغت میں مصدر ہے قرأت کے معنی میں غالب ہے عرف میں اس مجموعہ پر جو متعین ہے کلام میں سے پڑھا جاتا ہے بندوں کی زبانوں پر اور وہ اس معنی میں

زیادہ مشہور ہے کتاب سے اور زیادہ ظاہر ہے پس اسی وجہ سے بنایا گیا ہے اس (قرآن) کو تفسیر اس کیلئے اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے کتاب وہ قرآن ہے جو اتارا گیا رسول ﷺ پر لکھا ہوا ہے مصاحف میں منقول ہے ہماری طرف نقل متواتر کے ساتھ بغیر کسی شبہ کے بناء کرتے ہوئے اس پر کہ بیشک قرآن تفسیر ہے کتاب کی اور باقی کلام تعریف ہے قرآن کے لئے اور تمیز ہے اس کیلئے اس سے جو اس کے وہ مشابہ ہے نہ یہ کہ بیشک مجموعہ تعریف ہے کتاب کی تاکہ لازم آئے محدود کا ذکر حد میں اور نہ یہ کہ بیشک قرآن مصدر ہے مقرو کے معنی میں تاکہ شامل ہو جائے کلام اللہ اور اس کے غیر کو جیسا کہ اس کا وہم کیا بعض نے کیونکہ یہ مخالف ہے عرف کے بعید ہے فہم سے اگرچہ صحیح ہے لغت میں اور مشائخ پر اگرچہ اس میں مناقشہ نہیں کیا جاتا مگر بیشک کوئی وجہ نہیں ہے ان کے کلام کو محمول کرنے کی اس پر صحیح وجہ کے ظاہر ہونے کے وقت جو مقبول ہے تمام کے نزدیک پس اس وہم کو زائل کرنے کیلئے تصریح کی مصنف نے حرف تفسیر کے ساتھ اور کہا ای القرآن وہو ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترًا پھر کتاب اور قرآن میں سے ہر ایک کا اطلاق کیا جاتا ہے اصولیوں کے ہاں مجموعہ پر اور اس میں سے ہر جزو پر کیونکہ وہ بحث کرتے ہیں اس سے اس حیثیت سے کہ وہ دلیل ہے حکم پر اور یہ آیت آیت ہے نہ کہ مجموعہ قرآن کا پس محتاج ہوئے وہ ایسی صفات کو حاصل کرنے کی طرف جو مشترک ہوں کل اور جز کے درمیان مختص ہوں اس کے ساتھ جیسا کہ ہونا اس کا معجز منزل علی الرسول مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر پس اعتبار کیا اس کی تفسیر میں بعض نے جمیع صفات کا توضیح کی زیادتی کیلئے اور بعض نے اعجاز اور انزال کا کیونکہ کتابت اور نقل نہیں ہیں وہ دونوں لوازم میں سے بوجہ متحقق ہونے قرآن کے ان دونوں کے بغیر نبی علیہ السلام کے زمانے میں اور بعض نے اعتبار کیا نے انزال اور کتابت اور نقل کا کیونکہ مقصود قرآن کی تعریف کرنا ہے اس شخص کیلئے جس نے نہیں مشاہدہ کیا وحی کا اور نہیں پایا نبی علیہ السلام کا زمانہ اور وہ جز ایں نیست کہ تعریف کرتے ہیں جس کی نقل اور کتابت فی المصاحف کے ساتھ اور نہیں ہے جدا وہ (قرآن) ان دونوں (صفتوں) سے ان کے زمانے میں نسبت کرتے ہوئے ان کی طرف لوازم بینہ میں سے زیادہ بیان کرنے والے اور ان سے زیادہ واضح ہیں دلالت کرنے کے اعتبار سے مقصود پر بخلاف اعجاز کے کیونکہ وہ نہیں ہے لوازم بینہ میں سے اور نہ ہی لوازم شاملہ میں سے ہر جز کیلئے کیونکہ معجزہ وہ سورۃ ہے یا سورۃ کی مقدار ہے دلیل پکڑتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے فاتو بسورۃ من مثلہ اور مصنف نے اتفاق کیا نقل فی المصاحف تواترا کے ذکر کرنے پر بوجہ حاصل ہو جانے احتراز کے اس کے ساتھ جمیع ماعدا القرآن سے کیونکہ تمام کتب سماویہ اور ان کا غیر اور احادیث قدسیہ اور نبویہ اور منسوخ التلاوت نہیں ہے منقول ان میں سے کوئی شئی مصاحف کے دوگتوں کے درمیان کیونکہ وہ نام ہے اس معہود کا جو معلوم ہے لوگوں کے ہاں حتیٰ کہ بچوں کے ہاں اور قرآت شاذہ نہیں منقول تواتر کے طریقے پر بلکہ آحاد کے طریقے پر جیسا کہ مختص ہے ابی ؓ کے مصحف کے ساتھ یا شہرت کے طریقے پر جیسا کہ مختص ہے ابن مسعودؓ کے مصحف کے

ساتھ پس نہیں ہے کوئی حاجت انزال اور اعجاز کے ذکر کی طرف اور نہ ہی تواتر کو موکد کرنے کی طرف ان کے قول بلاشبہۃ کے ساتھ بوجہ حاصل ہو جانے مقصود کے اس کے بغیر۔

لفظ قرآن وکتاب کا لغوی وعرفی معنی

قولہ الرکن الاول وھو فی اللغۃ :۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ لفظ کتاب اور لفظ قرآن کے لغوی اور عرفی معنی کو بیان کرنا ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ لغت میں لفظ کتاب ان اسماء کے قبیل سے ہے جو مشابہہ بالصفت ہیں جیسا لفظ امام حقیقت میں اسم ہے لیکن اس کو صفت امامت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ایسے ہی الٰہ حقیقت میں اسم ہے لیکن اس کو صفت معبودیت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ایسے ہی لفظ کتاب حقیقت میں اسم ہے لیکن اس کو صفت مکتوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

اور عرف شرع میں کتاب کہتے ہیں المثبت فی المصاحف کو یعنی جو مصحف کے درمیان لکھا ہوا ہو اور اہل عرب کے عرف میں کتاب کا استعمال سیبویہ کی کتاب پر ہوتا ہے۔

اور لفظ قرآن لغت میں مصدر بمعنی مفعول ہے یعنی مقرو کے معنی میں ہے اور عرف عام میں قرآن المجموع المعین المذکور فی المصاحف المقرو علی السنۃ العباد کو کہتے ہیں تو خلاصہ یہ ہوا کہ کتاب کا ایک معنی لغوی ہے اور عرف میں دو معنی ہیں (۱) عرف شرع (۲) عرف عرب۔

فائدہ:۔ شارحؒ نے اسم المکتوب کہہ کر اشارہ کر دیا کہ کتاب حقیقت میں اسم ہے مکتوب کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

الکتاب کی تعریف ھو القرآن کے ساتھ کرنے میں اخذ المحدود فی الحد لازم نہیں آتا

وھو فی ھذا المعنی:۔ اس عبارت میں سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ کا حاصل یہ ہے کہ عام طور پر کتاب اللہ کی تعریف کی جاتی ہے ھو القرآن المنزل علی الرسول کے ساتھ تو اب لفظ کتاب کی تعریف لفظ قرآن سے کرتے ہیں حالانکہ عرف میں لفظ کتاب اور لفظ قرآن ایک ہیں دونوں کا معنی المثبت فی المصاحف ہے جب دونوں ایک چیز ہیں تو اخذ المحدود فی الحد لازم آئیگا کیونکہ کتاب اللہ محدود ہے اور القرآن حد ہے تو جو محدود ہے وہی حد ہے عرف میں دونوں کا مفہوم جو ایک ہے۔

جواب (۱):۔ بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ قرآن لغوی معنی میں مستعمل ہے یعنی مقرو کے معنی میں ہے یعنی الکتاب ھو القرآن ای المقرو اس کا اطلاق کتاب اللہ پر اور غیر کتاب اللہ پر ہوتا ہے اور کتاب سے مراد خود قرآن ہے تو اخذ المحدود فی

الحد لازم نہیں آیا کیونکہ المقر وعام ہے بعینہ محدود نہیں ہے۔

جواب (۲):۔ شارحؒ نے اس جواب کورد کر کے خود جواب دیا کہ عرف کے اعتبار سے دونوں کا معنی ایک ہے لیکن قرآن عرف میں زیادہ مشہور ہے بنسبت کتاب کے اور یہ کتاب غیر مشہور ہے کتاب کی تعریف قرآن سے گویا غیر مشہور لفظ کی تعریف مشہور لفظ سے کردی ہے باقی مقرو کے معنی میں لینا مناسب نہیں ہے کئی وجوہ سے۔

(۱) عرف میں قرآن کا اطلاق کتاب اللہ پر ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز پر اور اگر اس کو مقرو کے معنی میں لیں تو اس کا اطلاق غیر کتاب پر ہوگا۔

(۲) اس کو مقرو کے معنی میں کرنا بعید عن الفہم ہے کیونکہ لفظ قرآن سے فوراً ذہن کتاب اللہ کی طرف جاتا ہے مقرو کی طرف نہیں جاتا۔

(۳) جب ایک صحیح توجیہ موجود ہے تو پھر اتنے تکلفات کی کیا ضرورت ہے؟

اصولیین کی تعریفات میں وجہ اختلاف کا بیان

ثم کل:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ اصولیین نے جو قرآن کی تعریفیں کیں ہیں وہ مختلف کیوں ہیں؟ وجہ اختلاف کیا ہے؟

جواب:۔ میں شارحؒ کہتے ہیں کہ اصولیین کے نزدیک جس طرح قرآن کا اطلاق مجموعہ پر ہوتا ہے یعنی الحمد للہ سے والناس تک ہوتا ہے ایسے ہی ایک ایک آیت پر ہوتا ہے کیونکہ اصولی بحث کرتے ہیں اثبات الاحکام عن الادلہ سے اور یہ استنباط آیت آیت سے ہوتا ہے نہ کہ مجموعہ سے فلہٰذا ان کو ایسی صفات کی ضرورت پڑی جو آیت آیت پر بھی صادق آئیں اور یہ مجموعہ پر بھی صادق آئیں اور وہ صفات چار ہیں۔

(۱) منزل علی الرسول ہونا (۲) معجز ہونا

(۳) مکتوب فی المصاحف ہونا (۴) منقول بالتواتر ہونا

تو یہ صفات جیسے مجموعہ قرآن پر صادق آتی ہیں ایسے ہی آیت آیت پر بھی صادق آتی ہیں اب بعض حضرات نے نے تعریف میں تمام صفات کا اعتبار کیا کیونکہ تعریف سے مقصود وضاحت کرنا ہے اور وضاحت تمام صفات کو ذکر کرنے میں زیادہ ہے اس لئے انہوں نے کتاب اللہ کی تعریف کی **هو المعجز المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف**

المنقول عنه نقلا متواترا .

اور بعض حضرات نے صرف صفت اعجاز اور صفت منزل سے تعریف کی کہ القرآن هو المعجز و المكتوب فی المصاحف کیونکہ مقصود تعریف سے یہ ہے کہ اس کے لوازم بینہ کو ذکر کر دیا جائے اور باقی قیود لوازم میں سے نہیں ہیں اس لئے کہ حضور ﷺ کے دور میں قرآن موجود تھا لیکن مکتوب فی المصاحف نہیں تھا اور نقل تواتر کی ضرورت بھی نہیں تھی۔

اور بعض حضرات نے کہا کہ جو لوگ آپ ﷺ کے دور میں موجود تھے ان کیلئے تعریف کی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ وہ تو قرآن کا مشاہدہ کر رہے تھے البتہ بعد میں آنیوالے کیلئے تعریف کی ضرورت ہے اس لئے انہوں نے تین صفات کا لحاظ کیا

(۱) المنزل علی الرسول ہو۔

(۲) مکتوب فی المصاحف ہو۔ (۳) تواتر کے ساتھ منقول ہو۔

کیونکہ یہ قیود ان کے حق میں زیادہ بین ہیں اور واضح ہیں صفت اعجاز سے کیونکہ اعجاز نہ تو لوازم بینہ میں سے ہے کیونکہ اس کو صرف علماء سمجھتے ہیں عوام نہیں سمجھتے اور نہ ہی لوازم شاملہ میں سے ہے کیونکہ یہ صرف کلام تام میں پایا جاتا ہے قرآن کے ہر ہر جزو میں نہیں پایا جاتا اور مصنف نے جو تعریف کی ہے اس میں صرف دو صفات ذکر کی ہیں کیونکہ مصنف کا مقصود قرآن کو غیر قرآن سے ممتاز کرنا تھا اور وہ ان دو صفات سے ہو جاتا ہے کیونکہ المکتوب فی المصاحف سے احادیث قدسیہ و نبویہ اور دوسری کتب سماویہ خارج ہو جاتی ہیں کیونکہ یہ مکتوب فی المصاحف نہیں اور تواتر کی قید سے قراءت شاذہ خارج ہو گئیں کیونکہ وہ بطریق تواتر منقول نہیں بلکہ بطریق آحاد منقول ہیں وہ جو ابی بن کعبؓ کے مصحف کے ساتھ خاص ہیں جیسے انہوں نے قضاء رمضان کے بارے میں یوں قرءات نقل کی ہے فعدة من ایام اخر متتابعات اور یا وہ بطریق شہرت منقول ہیں اور وہ حضرة ابن مسعود کے مصحف میں لکھی ہوئی ہیں جیسے کفارہ یمین کے متعلق انہوں نے نقل کیا ثلثۃ ایام متتابعات یہ ہے وجہ اختلاف اصولیین کی تعریف کرنے میں۔

وَأَمَّا التَّسْمِيَةُ فَالْمَشْهُورُ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى مَا ذُكِرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا مَا تَوَاتَرَ بَعْضُ آيَةٍ مِنْ سُورَةِ النَّمْلِ ، وَإِنَّ قَوْلَهُمْ بِلَا شُبْهَةٍ احْتِرَازٌ عَنْهَا إِلَّا أَنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الصَّحِيحَ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّهَا فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ أُنْزِلَتْ لِلْفَصْلِ بَيْنَ السُّوَرِ بِدَلِيلِ أَنَّهَا كُتِبَتْ فِي الْمَصَاحِفِ بِخَطِّ الْقُرْآنِ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ مِنَ السَّلَفِ وَعَدَمُ جَوَازِ

الصَّلَاةِ بِهَا إِنَّمَا هُوَ لِلشُّبْهَةِ فِي كَوْنِهَا آيَةً تَامَّةً وَجَوَازُ تِلَاوَتِهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى قَصْدِ التَّبَرُّكِ وَالتَّيَمُّنِ كَمَا إِذَا قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلَى قَصْدِ الشُّكْرِ دُونَ التِّلَاوَةِ وَعَدَمُ تَكْفِيرِ مَنْ أَنْكَرَ كَوْنَهَا مِنَ الْقُرْآنِ فِي غَيْرِ سُورَةِ النَّمْلِ إِنَّمَا هُوَ لِقُوَّةِ الشُّبْهَةِ فِي ذَلِكَ بِحَيْثُ يَخْرُجُ كَوْنُهَا مِنَ الْقُرْآنِ مِنْ حَيِّزِ الْوُضُوحِ إِلَى حَيِّزِ الْإِشْكَالِ ، وَمِثْلُ هَذَا يَمْنَعُ التَّكْفِيرَ ، فَإِنْ قِيلَ فَعَلَى مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ هَلْ يَبْقَى اخْتِلَافٌ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ قُلْنَا نَعَمْ هِيَ عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ مِائَةٌ وَثَلَاثَ عَشْرَةَ آيَةً مِنَ السُّوَرِ كَمَا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) عِدَّةُ آيَاتٍ مِنْ سُورَةِ الرَّحْمَنِ وَعِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ آيَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ كُرِّرَتْ لِلْفَصْلِ وَالتَّبَرُّكِ وَلَيْسَتْ بِآيَةٍ مِنْ شَيْءٍ مِنَ السُّوَرِ وَجَازَ تَكْرِيرُهَا فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ لِأَنَّهَا نَزَلَتْ لِذَلِكَ وَنُقِلَتْ كَذَلِكَ بِخِلَافِ مَنْ أَخَذَ يُلْحِقُ بِالْمُصْحَفِ آيَاتٍ مُكَرَّرَةً مِثْلَ أَنْ يُكْتَبَ فِي أَوَّلِ كُلِّ سُورَةٍ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ يُعَدُّ زِنْدِيقًا أَوْ مَجْنُونًا

ترجمہ: اور بہر حال تسمیہ پس مشہور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں سے اس کے مطابق جس کو ذکر کیا اکثر متقدمین نے کہ بیشک وہ نہیں ہے قرآن میں سے مگر وہ جو تواتر سے منقول ہے بعض آیت سورۃ نمل کی اور بے شک ان کا قول بلاشبہۃ احتراز ہے اس سے مگر بیشک متاخرین چلے گئے ہیں اس بات کی طرف کہ بیشک صحیح مذہب یہ ہے کہ سورتوں کے شروع میں بسم اللہ قرآن کی آیت ہے نازل کی گئی ہے سورتوں کے درمیان فاصلہ کیلئے اس دلیل کے ساتھ کہ بے شک اسے لکھا گیا ہے مصاحف میں خط قرآنی کے ساتھ بغیر کسی انکار کے سلف کی طرف سے اور نماز کا جائز نہ ہونا اس کے ساتھ جزایں نیست وہ شبہ کی وجہ سے ہے اس کے آیت تامہ ہونے میں اور اس کی تلاوت کا جائز ہونا جنبی اور حائضہ کیلئے جزایں نیست وہ تیمن اور برکت حاصل کرنے کے ارادہ پر ہے جیسا کہ جب وہ کہے الحمد اللہ رب العالمین شکر کے ارادہ پر نہ کہ تلاوت کے ارادہ پر اور تکفیر نہ کرنا اس کی جو انکار کرے اس کے قرآن میں سے ہونے کا سورۃ نمل کے غیر میں جزایں نیست وہ اس میں شبہ کی قوت کی وجہ سے ہے اس حیثیت سے کہ اس کا ہونا قرآن میں سے حیز وضوح سے حیز اشکال کی طرف ہے اور اس کی مثل مانع ہے تکفیر سے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس مذہب پر جس کو اختیار کیا ہے متاخرین نے کیا باقی رہ جاتا ہے اختلاف دونوں جماعتوں کے درمیان

(احناف وشوافع) ہم کہتے ہیں جی ہاں شافعیہ کے ہاں ایک سو تیرہ آیات ہیں سورتوں میں سے جیسا کہ اس کا قول فبای آلاء ربکما تکذبان کئی آیات ہیں سورت رحمان کی اور حنفیہ کے ہاں قرآن میں سے ایک آیت ہے تکرار کیا گیا فاصلے اور برکت کیلئے اور نہیں ہے یہ کوئی آیت سورتوں میں سے کسی سورۃ کی اور جائز ہے اس کا تکرار سورتوں کی ابتداء میں کیونکہ یہ نازل ہوئی اس مقصد کیلئے اور نقل کی گئی ہے اسی طرح بخلاف اس شخص کے جو شروع کردے لاحق کرنا مصحف کے ساتھ آیات کو مکرر مثلاً۔ یہ کہ لکھدے وہ ہر سورۃ کی ابتداء میں الحمد للہ رب العالمین بیشک اسے شمار کیا جائے گا زندیق یا مجنون۔

متاخرین کے ہاں تسمیہ امام اعظمؒ کے ہاں قرآن کا جزء ہے

اما تسمیۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے بسم اللہ کا مسئلہ بیان کیا ہے ایک بسم اللہ سورہ نمل کی آیت کا ایک حصہ ہے وہ بالاتفاق قرآن کا جزو ہے کیونکہ وہ تواتر سے منقول ہے اور جو سورتوں کے شروع میں بسم اللہ ذکر کی گئی ہے یہ قرآن کا جز ہے یا نہیں امام ابوحنیفہ کے علاوہ تمام کے ہاں یہ قرآن کا جز ہے اور امام صاحب کے دو قول ہیں۔

(۱) مشہور قول یہ ہے کہ یہ جز نہیں ہے اور یہی متقدمین احناف کہتے ہیں۔

(۲) قول غیر مشہور لیکن صحیح قول یہ ہے کہ قرآن کا جز ہے اور یہی متاخرین کہتے ہیں اور اس صحیح قول کے دو دلائل ہیں۔

دلیل اول:۔ بسم اللہ کو قرآن کے خط میں لکھا گیا ہے اور سلف نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا حالانکہ سلف کی کوشش ہوتی تھی کہ پوری طرح غیر قرآن کو قرآن سے جدا کیا جائے حتی کہ وہ سورتوں کے نام بھی حاشیہ پر لکھتے تھے۔

دلیل ثانی:۔ متاخرین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے بسم اللہ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ منزل من اللہ ہے تو گویا منزل علی الرسول ﷺ ہوئی لہذا یہ قرآن ہے۔

متاخرین کے قول پر اعتراضات اور ان کے جوابات

متاخرین جو کہتے ہیں کہ امام صاحب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہے اس پر کئی اعتراضات ہوتے ہیں

اعتراض اول:۔ جب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بسم اللہ کتاب کا جز ہے تو پھر اس کی تلاوت سے نماز ہو جانی چاہئے حالانکہ کوئی آدمی نماز میں صرف بسم اللہ پڑھے تو امام صاحب کے ہاں اس کی نماز نہیں ہوتی جب کہ ایک آیت کے پڑھنے سے بھی نماز ہو جاتی ہے تو یہ بھی ایک آیت ہے اس سے بھی نماز صحیح ہونی چاہیے۔

جواب:۔ امام صاحبؒ نے جو کہا کہ نماز نہیں ہوتی یہ شک کی وجہ سے کہا کہ یہ پوری آیت ہے یا بعض آیت ہے یعنی مکمل

آیت ہونے میں شک ہے اس وجہ سے امام صاحب نے فرمایا کہ احتیاطا نماز نہیں ہوتی اس وجہ سے نفی نہیں کی کہ یہ جز قرآن نہیں ہے بلکہ جز قرآن ہے۔

اعتراض ثانی:۔ اگر یہ جز قرآن ہے تو حائض اور نفاس والی اور جنبی کیلئے اس کی تلاوت جائز نہیں ہونی چاہیے حالانکہ امام صاحب کے ہاں ان کیلئے تلاوت جائز ہے اگر یہ جز قرآن ہوتی تو تلاوت جائز نہ ہوتی؟

جواب:۔ برکت کیلئے اور بطور شکر کے قرآن کی تلاوت جائز ہے جیسے جنبی الحمد اللہ رب العالمین بطور تبرک اور تشکر کے کہہ سکتا ہے اسی طرح حائضہ وجنبی بطور برکت کے بسم اللہ بھی پڑھ سکتے ہیں۔

اعتراض ثالث:۔ اگر یہ قرآن کا جز ہے تو پھر اس کا منکر کافر ہونا چاہیے حالانکہ اس کو امام صاحب کافر نہیں کہتے؟

جواب:۔ اس آیت کا منکر کافر ہوتا ہے جو یقینا آیت ہو اور بسم اللہ کے آیت ہونے میں شبہ ہو گیا کیونکہ امام مالک اس کو قرآن کا جز نہیں مانتے اس لئے حیز وضوح سے نکل کر حیز خفا میں چلی گئی اس مانع کی وجہ سے اس کا منکر کافر نہیں اور جن لوگوں کے نزدیک بسم اللہ قرآن کا جز نہیں ہے وہ تعریف میں بلا شبھۃ کی قید ذکر کرتے ہیں تاکہ بلا شبھۃ سے بسم اللہ کو خارج کریں۔

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض شارح سوال ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ جب امام صاحب کے ہاں بسم اللہ قرآن کا جز ہے تو پھر شوافع اور احناف میں اختلاف تو نہ رہا حالانکہ مشہور یہ ہے کہ احناف وشوافع میں اختلاف ہے؟

جواب:۔ اختلاف ہے اس بات میں کہ بسم اللہ ہر سورۃ کی جز ہے یا نہیں تو ہمارے نزدیک یہ ایک صد تیرہ سورتوں میں سے لاعلی التعیین صرف ایک (بسم اللہ) آیت ہے جو فاصلہ اور تبرک کیلئے اتاری گئی ہے یعنی سورۃ فاتحہ سے پہلے صرف تبرک کیلئے ذکر کی گئی ہے اور باقی سورتوں سے پہلے تبرک اور فاصلہ دونوں کیلئے ذکر کی گئی ہے اور شوافع کے ہاں علیحدہ علیحدہ کئی آیات ہیں جیسے سورۃ رحمان میں فبای آلاء ربکما تکذبان علیحدہ علیحدہ آیات ہیں تو ان کے نزدیک (۱۱۳) آیات ہیں تو اختلاف باقی رہا۔

تسمیہ کا نزول فصل اور تبرک کے لئے ہے

وجاز تکریرھا:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے غرض شارح سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ آپ نے کہا کہ بسم اللہ ایک آیت ہے پھر اس کو ہر سورت کے شروع میں کیوں ذکر کیا اگر اس کا تکرار جائز ہے تو

پھر ہر آیت کا تکرار جائز ہونا چاہیے اور اگر کسی دوسری آیت کیلئے تکرار جائز نہیں ہے تو بسم اللہ کیلئے بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔

جواب:۔ بسم اللہ آیت تو ایک ہی ہے لیکن اس کے اتارنے کی غرض یہ ہے کہ سورتوں کے درمیان فاصلہ بنے اور دوسری آیات کے اتارنے کی غرض فاصلہ بنانا نہیں ہے بلکہ ان کی غرض دیگر مضامین اور معانی ہیں تو بسم اللہ کا تکرار جائز ہوگا اور اگر کوئی کسی اور آیت کا تکرار کرے گا تو اسے مجنوں یا زندیق کہا جائیگا۔

فَعَلَى مَا هُوَ الْمُنَاسِبُ لِغَرَضِ الْأُصُولِيِّ يَكُونُ الْمُرَادُ بِمَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمَصَاحِفِ هُوَ مَا يَشْمَلُ الْكُلَّ وَالْبَعْضَ إِلَّا أَنَّهُ إِنْ أُبْقِيَ عَلَى عُمُومِهِ يَدْخُلُ فِي الْحَدِّ الْحَرْفُ أَوِ الْكَلِمَةُ مِنَ الْقُرْآنِ وَلَا يُسَمَّى قُرْآنًا فِي عُرْفِ الشَّرْعِ ، وَإِنْ خُصَّ بِالْكَلَامِ التَّامِّ خَرَجَ بَعْضُ مَا لَيْسَ بِكَلَامٍ تَامٍّ مَعَ أَنَّهُ يُسَمَّى قُرْآنًا وَيَحْرُمُ مَسُّهُ عَلَى الْمُحْدِثِ وَتِلَاوَتُهُ عَلَى الْجُنُبِ وَعَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ سِيَاقُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ الْمُرَادُ بِمَا نُقِلَ مَجْمُوعُ مَا نُقِلَ ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَهُ تَعْرِيفًا لِلْمَجْمُوعِ الشَّخْصِيِّ لَا لِلْمَعْنَى الْكُلِّيِّ فَلَا يَرِدُ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُنَاسِبُ غَرَضَ الْأُصُولِيِّ ، فَإِنْ قِيلَ فَالْكِتَابُ بِالْمَعْنَى الثَّانِي هَلْ يَصِحُّ تَفْسِيرُهُ بِالْقُرْآنِ قُلْنَا نَعَمْ عَلَى أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ أَيْضًا حَقِيقَةً فِي الْبَعْضِ كَمَا هُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْكُلِّ ، فَإِنْ قِيلَ فَيَلْزَمُ عُمُومُ الْمُشْتَرَكِ قُلْنَا لَيْسَ مَعْنَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِي الْبَعْضِ كَمَا أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْكُلِّ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْبَعْضِ خَاصَّةً كَمَا أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْكُلِّ خَاصَّةً حَتَّى يَكُونَ حَمْلُهُ عَلَى الْكُلِّ وَعَلَى الْبَعْضِ مِنْ عُمُومِ الْمُشْتَرَكِ ، بَلْ هُوَ مَوْضُوعٌ تَارَةً لِلْكُلِّ خَاصَّةً وَتَارَةً لِمَا يَعُمُّ الْكُلَّ وَالْبَعْضَ أَعْنِي الْكَلَامَ الْمَنْقُولَ فِي الْمُصْحَفِ تَوَاتُرًا فَيَكُونُ حَقِيقَةً فِي الْكُلِّ وَالْبَعْضِ بِاعْتِبَارِ وَضْعٍ وَاحِدٍ وَلَا يَكُونُ مِنْ عُمُومِ الْمُشْتَرَكِ فِي شَيْءٍ

ترجمہ:۔ پس اس پر وہ جو مناسب ہے اصولی کی غرض کے وہ یہ ہے کہ ہو مراد ما نقل الینا بین دفتی المصاحف سے وہ جو کہ شامل ہو کل کو اور بعض کو مگر بے شک اگر باقی رکھا جائے اس کے عموم پر تو داخل ہو جائیگا حد میں حرف اور کلمہ قرآن میں سے حالانکہ نہیں

نام رکھا جاتا اس کا شریعت کے عرف میں قرآن اور اگر خاص کر دیا جائے کلام تام کے ساتھ تو نکل جائیں گی بعض وہ جو کلام تام نہیں ہیں باوجود یکہ ان کا نام قرآن رکھا جاتا ہے اور حرام ہے ان کا چھونا محدث پر اور اس کی تلاوت جنبی پر اور اس پر کہ دلالت کرتا ہے اس پر کلام مصنف کا سیاق اور وہ یہ ہے کہ ہو مراد ما نقل سے مجموعہ ما نقل کا کیونکہ اس نے بنایا اس کو تعریف مجموعہ شخصی کی نہ کہ معنی کلی کی اور نہیں وارد ہوتا اس پر کوئی اعتراض مگر یہ کہ بیشک نہیں ہے مناسب یہ اصولی کی غرض کے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پس کتاب معنی ثانی کے ساتھ نہیں ہے صحیح ہے اس کی تفسیر قرآن کے ساتھ ہم کہتے ہیں جی ہاں بناء کرتے ہوئے اس پر کہ ہو قرآن حقیقت بعض میں بھی جیسا کہ حقیقت ہے کل میں پس اگر اعتراض کیا جائے کہ لازم آتا ہے عموم مشترک تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں ہے معنی اس کے بعض میں حقیقت ہونے کا جیسا کہ وہ حقیقت ہے کل میں کہ وہ وضع کیا گیا ہو بعض کیلئے خاص طور پر جیسا کہ موضوع کل کیلئے خاص طور پر حتی کہ ہو اس کو محمول کرنا اس کو کل پر اور بعض پر عموم مشترک میں سے بلکہ وہ موضوع ہے کبھی کل کیلئے خاص طور پر اور کبھی اس کیلئے جو عام ہے کل کو اور بعض کو مراد لیتا ہوں میں وہ کلام جو منقول ہے مصاحف میں تواتر کے ساتھ پس ہوگا حقیقت کل اور بعض میں باعتبار ایک وضع کے اور نہیں ہوگا عموم مشترک میں سے کچھ بھی۔

تشریح: فعلی ما ھو المناسب:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے غرض شارحؒ ماتنؒ پر اعتراض کرنا ہے لیکن اعتراض سے پہلے ایک مقدمہ سمجھیں۔

اصولیین حروف مبانی اور کلمات غیر دالۃ علی المعانی سے بحث نہیں کرتے

مقدمہ:۔ اصولیین اور فقہا حروف مبانی سے بحث نہیں کرتے یعنی ایسے حروف جو کلمات کیلئے بنیاد ہیں ان سے بحث نہیں کرتے اور ان کلمات سے بھی بحث نہیں کرتے جن سے کوئی حکم ثابت نہ ہوتا ہو البتہ ایسے کلمات سے بحث کرتے ہیں جن سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہے اور حروف معانی سے بھی بحث کرتے ہیں جیسے ثم واو حتی وغیرہ اسی طرح خاص عام مشترک مؤول وغیرہ سے بھی بحث کرتے ہیں البتہ قراء حضرات حروف مبانی سے بھی بحث کرتے ہیں اور کلمات سے بھی بحث کرتے ہیں۔

ما نقل الینا الخ میں ما سے مراد وہ الفاظ اور حروف جو احکام یا معانی پر دلالت کریں

سوال:۔ یہ جو تعریف کی ہے قرآن کی ما نقل الینا الخ یہ تعریف مفہوم کلی کی ہے یعنی جس کا اطلاق الحمد سے لیکر والناس تک کے مجموعہ پر بھی ہو اور بعض پر بھی ہو یا یہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے اگر تو یہ تعریف مفہوم کلی کی ہے تو ہم کہیں گے ما نقل الینا میں ما

سے کیا مراد ہے؟ اس سے مراد عام ہے کلام تام ہو یا غیر تام ہو یا اس سے مراد صرف کلام تام ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ما سے مراد عام ہے کہ کلام تام ہو یا غیر تام تو پھر یہ تعریف حروف مبانی اور ان کلمات پر بھی صادق آئیگی جن سے حکم ثابت نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں حروف مبانی کا قرآن میں داخل ہونا لازم آئیگا حالانکہ عرف اصولیین میں حروف مبانی قرآن نہیں ہیں اور وہ کلمات بھی قرآن میں داخل ہوں گے جن سے حکم ثابت نہیں ہوتا حالانکہ عرف اصولیین میں وہ بھی قرآن نہیں ہیں اور اگر ما سے مراد کلام تام ہو تو پھر کلام غیر تام قرآن سے خارج ہوگا حالانکہ کلام غیر تام سے اصولی بحث کرتے ہیں وہ ایسے کہ بعض آیات تام نہیں ہیں لیکن محدث کا ان کو چھونا جائز نہیں ہے تو ایسی صورت میں یہ قرآن سے خارج ہوں گی حالانکہ عرف شرع میں قرآن ہے اور اگر یہ تعریف مانقل الینا والی مجموعہ شخص کی ہو جیسے ماتنؒ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے، پھر اعتراض یہ ہے کہ یہ اصولی کی غرض کے خلاف ہے کیونکہ اصولی مجموعہ سے بحث نہیں کرتا وہ آیت آیت سے بحث کرتا ہے کل سے بحث نہیں کرتا تو اب کیا مراد ہے؟

جواب:۔ یہ ہے کہ دونوں احتمال مراد لئے جاسکتے ہیں یعنی مفہوم کلی اور مجموعہ شخصی دونوں احتمال درست ہیں یعنی دونوں کی تعریف ہوسکتی ہے تو اگر مفہوم کلی کی تعریف ہو تو ما سے مراد نہ تو کلام تام ہے اور نہ عام مراد ہے کہ کلام تام ہو یا غیر تام ہو بلکہ ما سے مراد وہ الفاظ ہوں گے جو حکم پر اور معنی پر دلالت کرتے ہیں لہذا اب اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ اصولی ان سے بحث کرتے ہیں چاہے فعل ہوں اسم ہوں حرف ہوں اور وہ کلمات جو معانی یا احکام پر دلالت نہیں کرتے اور حروف مبانی وہ خارج ہوں گے تو یہ تعریف جامع مانع ہوگی اور اگر مجموعہ شخصی کی تعریف ہو تو جواب یہ ہے کہ پھر بھی اصولی کی غرض کے خلاف نہیں ہے کیونکہ جب اصولی آیت آیت سے بحث کرتا ہے تو اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ یہ مجموعہ کا حصہ ہے لہذا یہ اصولی کی غرض کے خلاف نہیں۔

کیا کتاب بمعنی مفہوم کلی کی تفسیر قرآن سے جائز ہے

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے غرض شارح سوال ذکر کرکے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ اگر کتاب سے مراد معنی کلی ہو کہ جس کا اطلاق مجموعہ اور بعض پر ہوتا ہے تو پھر لفظ کتاب کی تفسیر لفظ قرآن سے جائز نہ ہوگی مثلاً الکتاب ای القرآن کہنا جائز نہ ہوگا کیونکہ بظاہر تو یہ تعریف نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ قرآن کا اطلاق صرف مجموعہ شخصی پر ہوتا ہے جو الحمد سے شروع ہوکر والناس پر ختم ہوتا ہے اور کتاب (معرف) بمعنی کلی ہے اس کا اطلاق کل پر بھی ہے اور بعض پر بھی ہے تو ان کے درمیان تو منافات سمجھ میں آرہی ہے لہذا یہ تفسیر بالمباین ہوئی اور تفسیر بالمباین جائز نہیں ہوتی۔

جواب:۔ جیسے کتاب کے دو معنی ہیں (۱) بمعنی کلی (۲) بمعنی مجموعہ شخصی اس طرح قرآن کے بھی دو معنی ہیں (۱) قرآن بمعنی مفہوم کلی (۲) قرآن بمعنی مجموعہ شخصی تو جب معرَّف (کتاب) کو بمعنی مفہوم کلی لیا جائیگا تو قرآن بھی بمعنی کلی مراد لیا جائیگا خلاصہ یہ ہے کہ جب قرآن کا اطلاق کل میں بھی حقیقت ہے بعض میں بھی حقیقت ہے تو کتاب کی تفسیر قرآن سے درست ہے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہیں اور تفسیر بالمرادف جائز ہوتی ہے۔

عمومِ مشترک کا اعتراض اور اس کا جواب

فان قیل فیلوم:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے اس میں بھی شارحؒ نے ایک سوال ذکر کر کے اس کا جواب دیا ہے

سوال:۔ یہ ہے کہ جب قرآن کا اطلاق کل پر بھی حقیقت ہے اور بعض پر بھی حقیقت ہے تو اس سے عموم مشترک لازم آتا ہے؟

جواب:۔ یہ جو کہا ہے کہ قرآن کا اطلاق کل میں بھی حقیقت ہے اور بعض میں بھی حقیقت ہے اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ لفظ قرآن کی کل والے معنے کیلئے مستقل وضع ہے اسی طرح بعض والے معنے کیلئے بھی مستقل وضع ہے تا کہ لفظ قرآن کل اور بعض کے درمیان مشترک بن جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی دو وضعیں ہیں ایک کل کیلئے اور دوسری وضع معنی عام کیلئے جو کل کو بھی شامل ہے اور بعض کو بھی شامل ہے اب کل اور بعض پر اطلاق وضع واحد کے اعتبار سے ہے اور عموم مشترک تب لازم آئیگا جب دو معنی دو وضعوں کے اعتبار سے مراد لئے جائیں۔

قَوْلُهُ (فَإِنَّ إِتْمَامَ الْجَوَابِ مَوْقُوفٌ عَلَى هٰذَا) يَعْنِي إِنْ جُعِلَ التَّعْرِيفُ الْمَذْكُورُ تَفْسِيرًا لِلَفْظِ الْكِتَابِ أَوِ الْقُرْآنِ وَتَمْيِيزًا لَهُ عَنْ سَائِرِ الْكُتُبِ أَوِ الْكَلَامِ الْأَزَلِيِّ يَجُوزُ فِي مَعْرِفَةِ الْمُصْحَفِ الْاِكْتِفَاءُ بِالْعُرْفِ أَوِ الْإِشَارَةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَلَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ وَإِنْ جُعِلَ تَعْرِيفًا لِمَاهِيَّةِ الْكِتَابِ أَوِ الْقُرْآنِ فَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ مَاهِيَّةِ الْمُصْحَفِ وَهِيَ مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ مَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ ضَرُورَةَ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا مَا كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ. لَا يُقَالُ فَالدَّوْرُ إِنَّمَا يَلْزَمُ إِذَا جُعِلَ تَعْرِيفًا لِمَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ دُونَ الْكِتَابِ ، لِأَنَّا نَقُولُ مَاهِيَّةُ الْكِتَابِ هِيَ بِعَيْنِهَا مَاهِيَّةُ الْقُرْآنِ لِمَا مَرَّ مِنْ

أَنَّهُمَا اسْمَانِ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ فَتَوَقُّفُ الْمُصْحَفِ عَلَى مَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ تَوَقُّفُهُ عَلَى مَاهِيَّةِ الْكِتَابِ ، وَبِهَذَا يَظْهَرُ أَنَّ تَفْسِيرَ الْمُصْحَفِ بِمَا جُمِعَ فِيهِ الْوَحْيُ الْمَتْلُوُّ لَا يَدْفَعُ الدَّوْرَ ؛ لِأَنَّهُ أَيْضًا مُرَادِفٌ لِلْكِتَابِ وَالْقُرْآنِ فَالْمُصَنِّفُ صَرَّحَ بِأَنَّهُ لَيْسَ تَعْرِيفًا لِلْمَاهِيَّةِ سَوَاءٌ عُرِّفَ بِهِ الْكِتَابُ أَوْ الْقُرْآنُ إشَارَةً إلَى أَنَّهُ لَا فَرْقَ فِي لُزُومِ الدَّوْرِ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ ، ثُمَّ قَالَ ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ إنْ أُرِيدَ تَعْرِيفُ مَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ إشَارَةً إلَى أَنَّ مَاهِيَّةَ الْكِتَابِ هِيَ مَاهِيَّةُ الْقُرْآنِ فَذِكْرُ أَحَدِهِمَا مُغْنٍ عَنْ ذِكْرِ الْآخَرِ ، فَإِنْ قِيلَ يُفَسَّرُ الْمُصْحَفُ بِمَا جُمِعَ فِيهِ الصَّحَائِفُ مُطْلَقًا عَلَى مَا هُوَ مَوْضُوعٌ فِي اللُّغَةِ وَيَخْرُجُ مَنْسُوخُ التِّلَاوَةِ عَنْ التَّعْرِيفِ بِقَيْدِ التَّوَاتُرِ فَلَا دَوْرَ قُلْنَا عُدُولٌ عَنْ الظَّاهِرِ إلَى الْخَفِيِّ وَعَنْ الْحَقِيقَةِ إلَى الْمَجَازِ الْعُرْفِيِّ فَلَا يَحْسُنُ فِي التَّعْرِيفَاتِ.

فَإِنْ قِيلَ تَعْرِيفُ الْأُصُولِيِّ إنَّمَا هُوَ لِلْمَفْهُومِ الْكُلِّيِّ الصَّادِقِ عَلَى الْمَجْمُوعِ وَعَلَى كُلِّ بَعْضٍ وَمَعْرِفَةُ الْمُصْحَفِ إنَّمَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الْقُرْآنِ بِمَعْنَى الْمَجْمُوعِ الشَّخْصِيِّ ، وَهُوَ مَعْلُومٌ مَعْهُودٌ بَيْنَ النَّاسِ يَحْفَظُونَهُ وَيَتَدَارَسُونَهُ فَلَا يَشْتَبِهُ عَلَيْهِمْ فَلَا دَوْرَ.

قُلْنَا لَوْ سُلِّمَ مَعْرِفَةُ الْمَجْمُوعِ الشَّخْصِيِّ بِحَقِيقَتِهِ بِدُونِ مَعْرِفَةِ الْمَفْهُومِ الْكُلِّيِّ فَمَبْنَى كَلَامِ الْمُصَنِّفِ عَلَى أَنَّ التَّعْرِيفَ لِلْمَجْمُوعِ الشَّخْصِيِّ دُونَ الْمَفْهُومِ الْكُلِّيِّ.

ترجمہ:۔قولہ فان اتمام الجواب یعنی اگر بنایا جائے تعریف مذکور کو تفسیر کتاب کی یا قرآن کی اور امتیاز اس کیلئے تمام کتابوں سے یا کلام ازلی سے تو جائز ہوگا مصحف کی تعریف میں اکتفاء کرنا عرف یا اشارہ پر اور اس کی مثل کے ساتھ اور دور لازم نہیں آئیگا اور اگر بنایا جائے تعریف ماہیت کتاب یا قرآن کی تو پھر ضروری ہے ماہیت مصحف کی معرفت اور وہ موقوف ہے ماہیت قرآن کی معرفت پر بوجہ بدیہہ ہونے اس بات کے کہ نہیں ہے کوئی معنی اس (مصحف) کا مگر وہ ہے جس میں قرآن لکھا جائے پس

لازم آئیگا دور نہ اعتراض کیا جائے کہ دور جزی نیست کہ لازم آتا ہے جب بنایا جائے تعریف ماہیت قرآن کی نہ کہ ماہیت کتاب کی کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ماہیت کتاب وہی بعینہ ماہیت قرآن ہے بوجہ اس کے جو گذرا ہے کہ وہ دونوں نام ہیں ایک ہی شئی کے۔ پس موقوف ہونا مصحف کا ماہیت قرآن پر وہ بعینہ اس کا موقوف ہونا ہے ماہیت کتاب پر۔ اور اس کے ساتھ تو ظاہر ہوگیا کہ بیشک مصحف کی تفسیر ما جمع فیہ الوحی المتلو کے ساتھ نہیں دفع کرتی دور کو کیونکہ وہ بھی مترادف ہے کتاب اور قرآن کے پس مصنف نے تصریح کی ہے اس بات کی کہ وہ نہیں ہے تعریف ماہیت کی برابر ہے کہ تعریف کی ہو کتاب کی یا قرآن کی یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ بیشک نہیں ہے فرق دور کے لازم آنے میں دونوں صورتوں میں۔ پھر کہا کہ جزا این نیست کہ لازم آتا ہے دور اگر مراد لیا جائے ماہیت قرآن کی تعریف یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ماہیت کتاب ہی وہ ماہیت قرآن ہے پس ذکر ان دونوں میں سے ایک کا بے پرواہ کرنے والا ہے دوسرے سے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ (دفع دور کیلئے) تفسیر کردی جائے مصحف کی ما جمع فیہ الصحائف کے ساتھ ہے (مصحف وہ ہے جس میں صحائف کو جمع کیا جائے مطلقا) بناء کرتے ہوئے اس پر کہ یہ موضوع لغوی ہے اور نکل جائیگا منسوخ التلاوۃ تعریف سے تواتر کی قید کے ساتھ پس کوئی دور لازم نہیں آتا۔

ہم کہتے ہیں کہ عدول کرنا ہے ظاہر سے خفی کی طرف اور حقیقت سے مجاز عرفی کی طرف پس نہیں ہے حسن تعریفات میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اصولی کی تعریف جزا این نیست کہ وہ اس مفہوم کلی کی ہے جو صادق آتا ہے مجموعہ پر اور ہر بعض پر اور مصحف کی معرفت جزا این نیست کہ وہ موقوف ہے قرآن بمعنی مجموع شخصی پر اور وہ معلوم محفوظ ہے لوگوں کے درمیان وہ اس کو یاد کرتے ہیں اور اس کو پڑھتے ہیں اور نہیں ہے وہ (قرآن) لوگوں پر مشتبہ پس کوئی دور نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر تسلیم کر لیا جائے مجموع شخصی کی معرفت کو اپنی حقیقت کے ساتھ مفہوم کلی کی معرفت کے بغیر پس بنیاد مصنفؒ کے کلام کی اس پر ہے کہ بیشک تعریف مجموع شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی۔

اگر قرآن کی یہ تعریف ماعدا سے امتیاز کے لئے ہو تو دور لازم نہیں آئے گا

تشریح: قولہ فان اتمام الجواب:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے متن کی وضاحت کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ما نقل الینا الخ یہ تعریف قرآن کی اگر غیر حقیقی ہو یعنی ماہیت قرآن کی نہ ہو بلکہ قرآن کو صرف ماعدا سے جدا کرنے کیلئے تعریف کی گئی ہو تو پھر دور لازم نہیں آئیگا کیونکہ تعریف حقیقی کے تمام اجزاء کی معرفت ضروری ہوتی ہے اور تعریف غیر حقیقی کے تمام اجزاء کی معرفت ضروری نہیں ہوتی لہذا جب یہ تعریف غیر حقیقی ہے تو اس کے اجزاء میں مصحف کے لفظ کی معرفت ضروری نہیں ہے مصحف کی معرفت کیلئے عرف یا اشارہ بھی کافی ہے تعریف حقیقی ضروری نہیں ہے یعنی مصحف کی تعریف

اشارہ سے حاصل ہو جائے گی یا عرف پر ہی اکتفاء کیا جائیگا کہ مصحف عرف میں مشہور ہے سب لوگ پہچانتے ہیں کہ مصحف کیا چیز ہے فلہذا قرآن کا سمجھنا تو مصحف پر موقوف ہے لیکن مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہیں ہے ہاں اگر تعریف حقیقی ہوتی تو پھر دور بھی لازم آتا کیونکہ تعریف حقیقی میں تمام اجزاء کی تعریف کو جاننا ضروری ہوتا ہے تو لامحالہ مصحف کی تعریف ہوگی تو کہا جائیگا ما کتب فیہ القرآن اب قرآن کی معرفت مصحف پر موقوف ہوگی اور مصحف کی معرفت قرآن پر موقوف ہوگی اور یہ توقف الشئی علی نفسہ ہے اسی کا نام دور ہے جو باطل ہے۔

دور سے بچنے کے لئے بعض حضرات کی تاویلات اور شارحؒ کی طرف سے تردید

لا یقال:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ بعض حضرات کا رد کرنا ہے کہ انہوں نے دور والے اعتراض سے بچنے کیلئے کہا تھا کہ دور لازم نہیں آتا وہ اس طرح کہ ما نقل الینا الخ یہ تعریف کتاب کی ہو اور مصحف کے بارے میں پوچھیں تو کہا جائے کہ ما کتب فیہ القرآن یا ما جمع فیہ القرآن اب مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف ہے اور قرآن کا سمجھنا مصحف پر موقوف نہیں ہے بلکہ کتاب کا سمجھنا مصحف پر موقوف ہے اب جہت توقف تبدیل ہوگئی کہ کتاب کا سمجھنا تو مصحف پر موقوف ہے اور مصحف کا سمجھنا کتاب پر موقوف نہیں ہے یعنی بالفاظ دیگر مصحف کا موقوف علیہ قرآن ہے اور کتاب کا موقوف علیہ مصحف ہے جہت توقف کے تبدیل ہونے سے دور لازم نہیں آئیگا۔

رد الشارحؒ:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے کیونکہ جو کتاب ہے وہی قرآن ہے کیونکہ دونوں کی ماہیت ایک ہے پس مصحف کی معرفت کا قرآن کی معرفت پر موقوف ہونا یہ بعینہ کتاب کی معرفت پر موقوف ہونا ہے لہذا پھر بھی دور لازم آئیگا

وبهذا يظهر .

یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ بعض حضرات کی تردید بیان کرنا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ ما نقل الینا الخ یہ ماہیت قرآن ہے لیکن دور لازم نہیں آتا کیونکہ ما نقل الینا الخ یہ تو قرآن کی تعریف ہے تو اب قرآن کا سمجھنا مصحف پر موقوف ہے لیکن مصحف کے بارے میں پوچھیں تو کہا جائیگا ما جمع فیہ الوحی المتلو یہ مصحف ہے اب مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہیں ہوگا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کا موقوف علیہ مصحف ہے اور مصحف کا موقوف علیہ وحی متلو ہے تو اب جہت توقف تبدیل ہوگئی اور جب جہت توقف تبدیل ہو تو دور لازم نہیں آتا۔

رد الشارحؒ:۔ شارحؒ نے کہا کہ قرآن اور وحی متلو میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں کی ماہیت اور حقیقت ایک ہے ما جمع القرآن ہو یا ما جمع فیہ الوحی المتلو کہو ایک ہی بات ہے تو دور لازم آئیگا۔

فالمصنف :۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے مصنفؒ کے قول سے تائید پیش کی ہے کہ قرآن اور کتاب کی ماہیت ایک ہے وہ اس طرح کہ مصنفؒ نے فرمایا ما نقل الینا الخ یہ ماہیت کی تعریف نہیں ہے عام ہے کہ یہ قرآن کی تعریف کی جائے یا کتاب کی تعریف کی جائے اس تعمیم سے پتہ چلا کہ قرآن اور کتاب ایک ہی چیز ہے دوسری تائید اس طرح ہے کہ مصنفؒ نے کہا کہ دور تب لازم آئے گا جب ماہیت قرآن کی تعریف ہو صرف ماہیت قرآن کا ذکر کرنا مشعر ہے اس طرف کہ قرآن اور کتاب ایک ہی چیز کے دو نام ہیں لہذا ایک کا ذکر (ماہیت قرآن کا ذکر) دوسرے کے ذکر سے مستغنی کرنے والا ہے۔

فان قیل :۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے غرض شارحؒ یہ ہے کہ بعض حضرات نے دور سے بچنے کیلئے جواب دیا اس کو ذکر کر کے اس کا رد کرنا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا یہ قرآن کی تعریف حقیقی ہے اب قرآن کا سمجھنا مصحف پر موقوف ہے اور مصحف کا لغوی معنیٰ کریں گے عرفی معنیٰ نہیں کریں گے اور اس کا لغوی معنیٰ ہے ما جمع فیہ الصحائف تو مصحف اس لغوی معنیٰ کے اعتبار سے عام ہے مصحف ابیؓ مصحف ابن مسعودؓ اور مصحف عثمانؓ تمام پر صادق آئے گا اب اس اعتبار سے مصحف عام ہو گیا اب اس کی معرفت قرآن پر موقوف نہیں ہو گی فلہذا دور لازم نہیں آئے گا لیکن ایک اور اعتراض لازم آئے گا کہ مصحف سے عام مراد لیں تو منسوخ التلاوت اور قرآت شاذہ یہ قرآن میں داخل ہو نگے کیونکہ مصاحف میں منسوخ التلاوت اور قراءات شاذہ وغیرہ نقل کی گئی ہیں تو یہ اعتراض لازم آئے گا اس کا جواب انہوں نے دیا کہ اگر چہ صحائف کے عموم کی وجہ سے یہ قراتیں قرآن میں داخل ہو جائیں گی لیکن تعریف میں مذکور تواترا کی قید سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ منسوخ التلاوت آیات اور قرات شاذہ وغیرہ یہ تواتر سے منقول نہیں ہیں

ردالشارح :۔ اس جواب کو شارحؒ نے رد کیا ہے کہ مصحف کا عرفی معنیٰ ما نقل فیہ القرآن یہ حقیقت بن چکا ہے اور لغوی معنیٰ عرف میں مجازی ہو چکا ہے اب اگر مصحف کا لغوی معنیٰ مراد لیں تو حقیقت سے مجاز کی طرف عدول ہو گا اور تعریفات میں حقیقت سے مجاز کی طرف عدول نہیں ہوتا تو وہی معنیٰ مراد لیں گے ما نقل فیہ القرآن جو کہ حقیقی ہے فلہذا دور لازم آئے گا۔

فان قیل :۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے اس میں شارحؒ بعض دوسرے حضرات کے جواب کو نقل کر کے رد کرتے ہیں کہ اصولی کی غرض قرآن سے قرآن کا مفہوم کلی ہے یعنی قرآن معنیٰ کلی ہے جس کا اطلاق مجموعہ اور آیت آیت پر ہوتا ہے اب ما نقل الینا الخ یہ تعریف مفہوم کلی کی ہے لہذا اب مفہوم کلی کی معرفت تو موقوف ہے مصحف پر اور مصحف کی تعریف ما کتب فیہ القرآن میں قرآن سے مراد مجموعہ شخصی ہے فلہذا جہت توقف تبدیل ہو گئی مفہوم کلی موقوف ہے اور مجموعہ شخصی موقوف علیہ ہے لہذا دور لازم نہیں آتا اس لئے کہ دور تو تب لازم آتا جب مفہوم کلی مفہوم کلی پر موقوف ہوتا۔

ردالشارح:۔ شارحؒ نے دووجہ سے رد کیا ہے (۱) مفہوم کلی شخصی کے ضمن میں پایا جاتا ہے مثال کے طور پر زید وعمرو وبکر وغیرہ یہ اشخاص ہیں انسان کلی کے اور زید عمرو بکر میں انسان کا مفہوم کلی پایا جاتا ہے اور مانقل الینا یہ مفہوم کلی کی تعریف ہے اور ما کتب فیہ القرآن یہ مجموع شخصی ہے مجموع شخصی کے ضمن میں مفہوم کلی پایا گیا تو مفہوم کلی کا مجموع شخصی پر موقوف ہونا بعینہ مفہوم کلی پر موقوف ہونا ہے تو مفہوم کلی مفہوم کلی پر موقوف ہوا اور یہ دور ہے (۲) اگر تسلیم کرلیں کہ ان میں فرق ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ جو مصنفؒ نے تعریف کی ہے مانقل الینا کیساتھ یہ مجموعہ شخصی کی ہے تو اب مجموعہ شخصی کی معرفت مجموعہ شخصی پر موقوف ہوگی کیونکہ مصحف کے معنیٰ میں قرآن سے آپ خود مجموعہ شخصی مراد لیتے ہیں تو یہ توقف الشی علیٰ نفسہ ہے جو دور ہے

قَوْلُهُ (بَلْ تَشْخِيصُهُ) أَيْ تَمْيِيزُهُ بِخَوَاصِّهِ فَإِنَّ كَلِمَةَ أَيِّ إِنَّمَا يُطْلَبُ بِهَا تَمْيِيزُ الشَّيْءِ بِمَا يَخُصُّهُ شَخْصًا كَانَ أَوْ غَيْرَهُ .

قَوْلُهُ (يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الْأَزَلِيِّ) كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ) الْحَدِيثُ ، وَهُوَ صِفَةٌ قَدِيمَةٌ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ وَالْآفَةِ لَيْسَتْ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ لَا تَخْتَلِفُ إِلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْإِخْبَارِ وَلَا تَتَعَلَّقُ بِالْمَاضِي وَالْحَالِ وَالِاسْتِقْبَالِ إِلَّا بِحَسَبِ التَّعَلُّقَاتِ وَالْإِضَافَاتِ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ ، وَهَذَا الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ الْحَادِثُ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ الْقَائِمَةِ بِمَحَالِّهَا يُسَمَّى كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْقُرْآنَ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ إِلَّا أَنَّ الْأَحْكَامَ لَمَّا كَانَتْ فِي نَظَرِ الْأُصُولِيِّ مَنُوطَةً بِالْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُونَ الْأَزَلِيِّ جُعِلَ الْقُرْآنُ اسْمًا لَهُ وَاعْتُبِرَ فِي تَفْسِيرِهِ مَا يُمَيِّزُهُ عَنْ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ لَا يُقَالُ التَّمْيِيزُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ ذِكْرِ النَّقْلِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى بَاقِي الْقُيُودِ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ التَّعْرِيفُ ، وَإِنْ كَانَ لِلتَّمْيِيزِ لَا بُدَّ وَأَنْ يُسَاوِيَ الْمُعَرَّفَ فَذَكَرَ بَاقِيَ الْقُيُودِ لِتَحْصِيلِ الْمُسَاوَاةِ .

ترجمہ:۔ یعنی ممتاز کرنا اس کو اس کے خواص کے ساتھ کیونکہ کلمہ ایّ طلب کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ شئی کی تمیز کو اس کے ساتھ

جو خاص کردے اس کو شخصی ہو یا غیر شخصی ہو۔

قولہ یطلق علی الکلام الازلی: اطلاق کیا جاتا ہے کلامِ ازلی پر جیسے آقا علیہ السلام کے فرمان میں ہے کہ،،قرآن کلام اللہ ہے مخلوق نہیں ہے الحدیث اور وہ ایسی صفت ہے جو قدیم ہے منافی ہے سکوت اور آفت کے نہیں ہے حروف اور آوازوں کی جنس سے نہیں مختلف ہوتا امر و نہی اور اخبار کی طرف نہیں متعلق ہوتا ماضی حال و استقبال کے ساتھ مگر تعلقات اور اضافات کے اعتبار سے جیسا علم اور قدرت ہے اور یہ کلامِ لفظی جو حادث ہے مرکب ہے آوازوں سے اور ان حروف سے جو قائم ہیں اپنے محلوں کے ساتھ نام رکھا جاتا ہے ان کا کلام اللہ اور قرآن بناء کرتے ہوئے اس معنیٰ پر کہ بیشک یہ عبارت ہے اس معنیٰ قدیم سے مگر بیشک احکام جب تھے اصولی کی نظر میں متعلق کلام لفظی کے ساتھ نہ کہ کلام ازلی کے ساتھ تو بنایا قرآن کو نام اس (لفظی) کا اور اعتبار کیا اس کی تفسیر میں اس چیز کا جو ممتاز کردے اس کو معنیٰ قدیم سے۔نہ اعتراض کیا جائے کہ تمیز تو حاصل ہوجاتی ہے محض نقل کے ذکر کرنے سے پس نہیں ہے کوئی ضرورت باقی قیود کی طرف کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ تعریف اگر چہ تمییز کے لئے ہوتی ہے لیکن ضروری ہے کہ وہ مساوی ہو معرَّف کے پس باقی قیود کو ذکر کیا مساوات کو حاصل کرنے کے لئے۔

تشخیص کا معنیٰ و مفہوم

تشریح: قولہ بل تشخیصہ :۔ اس عبارت سے غرضِ شارحؒ متن کی وضاحت ہے ماتنؒ نے کہا تھا کہ یہ تعریف قرآن کی ہے اس کو ماعدا سے ممتاز کرنے کے لئے ہے ماہیت کی تعریف نہیں ہے کلام لفظی کی کلام ازلی سے تشخیص ہے شارحؒ نے تشخیص کا معنیٰ بیان کیا ہے کہ ایک شئی کی صفات ذکر کریں دوسری اشیاء سے ممتاز کرنے کے لئے اسی کا نام تشخیص ہے دلیل یہ ہے کہ کسی شئی کو ماعدا سے ممتاز کرنا ہو تو سوال اَیٌّ سے ہوتا ہے اور اَیٌّ سے سوال کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایسی صفات ذکر کریں جو اس کو غیروں سے ممتاز کردیں۔

قولہ یطلق :۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے تائید بیان کی ہے کہ قرآن کا اطلاق کلام ازلی اور کلام نفسی دونوں پر ہوتا ہے حدیث ہے کہ قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے معلوم ہوا کہ قرآن کا اطلاق جس طرح ہمارے کلام پر ہوتا ہے جو مخلوق ہے اسی طرح اللہ کے کلام پر بھی ہوتا ہے جو غیر مخلوق ہے۔

کلام ازلی اور کلام لفظی میں فرق

وہی صفۃ قدیمۃ :۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے کلام ازلی اور کلام لفظی کی تعریف بیان کر کے فرق بیان

کردیا ہے کہ کلام ازلی وہ ہے جو حروف سے آواز سے خاموش ہونے سے گونگا ہونے سے پاک ہو حروف سے پاک ہو کیونکہ غیر مخلوق ہے ماضی حال مستقبل سے خالی ہو کیونکہ اللہ کے لئے زمانہ نہیں ہے امر نہی واستفہام وغیرہ سے خالی ہو ہاں جب کلام کا تعلق مخلوق سے ہو تو حروف، امر، نہی وغیرہ کے ساتھ تعبیر ہو اس کی کیفیت کیا ہے؟ یہ اللہ جانتا ہے کلام لفظی وہ ہے جو مخلوق پڑھتی ہو امر نہی وغیرہ سے تعبیر ہو اور اصوات وحروف سے مرکب ہے اور جس طرح ہم حادث ہیں یہ کلام بھی حادث ہے۔

اصولیین کلام لفظی سے بحث کیوں کرتے ہیں؟

الا ان:۔ سے سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ اصل قرآن تو ازلی ہے کلام لفظی تو کلام ازلی پر دال ہے تو اصولیوں کو ایسی تعریف کرنی چاہیئے جو کلام ازلی اصلی پر صادق آئے حالانکہ اصولی کلام لفظی سے بحث کرتے ہیں؟

جواب:۔ اصولیین بحث کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ احکام ثابت ہوں اور یہ احکام اس وقت ثابت ہونگے جب کلام میں امر نہی وغیرہ ہو اور یہ امر و نہی کلام لفظی میں ہوتے ہیں کیونکہ کلام ازلی میں امر و نہی نہیں پایا جاتا اس لئے اصولیین حضرات کلام لفظی سے بحث کرتے ہیں۔

لا یقال:۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ ما نقل الینا الخ،، سے یہ تعریف کی گئی ہے کلام لفظی کو ازلی سے ممتاز کرنے کے لئے تو پھر امتیاز کے لئے ایک وصف بھی کافی ہوتا ہے تو ما نقل الینا کافی تھا پھر باقی قیود کی اور اتنی صفات کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب:۔ تعریف میں دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) امتیاز عن الغیر (۲) تعریف کی معرّف سے مساوات اب امتیاز عن الغیر تو ایک وصف سے حاصل ہو جاتا ہے لیکن معرف کے ساتھ مساوات کے لئے ایک وصف کافی نہیں ہے بلکہ دیگر اوصاف کی ضرورت تھی اس لئے تعریف میں ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا،، وغیرہ کی قیود وصفات کا اضافہ کیا تا کہ تعریف معرّف کے مساوی ہو جائے۔

توضیح

ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ قَابِلًا لِلْحَدِّ بِقَوْلِهِ (عَلَى أَنَّ الشَّخْصِيَّ لَا

يُحَدُّ) فَإِنَّ الْحَدَّ هُوَ الْقَوْلُ الْمُعَرِّفُ لِلشَّيْءِ الْمُشْتَمِلُ عَلَى أَجْزَائِهِ ، وَهَذَا لا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الشَّخْصِيَّاتِ بَلْ لا بُدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ أَوْ نَحْوِهَا إِلَى مُشَخِّصَاتِهَا لِتَحْصُلَ الْمَعْرِفَةُ إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَاعْلَمْ أَنَّ الْقُرْآنَ لَمَّا نَزَلَ بِهِ جِبْرَائِيلُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَقَدْ وُجِدَ مُشَخَّصًا ، فَإِنْ كَانَ الْقُرْآنُ عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ الْمُشَخَّصِ لا يَقْبَلُ الْحَدَّ لِكَوْنِهِ شَخْصِيًّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ الْمُشَخَّصِ ، بَلْ الْقُرْآنُ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ الْمُرَكَّبَةُ تَرْكِيبًا خَاصًّا سَوَاءٌ يَقْرَأُهُ جِبْرَائِيلُ أَوْ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو عَلَى أَنَّ الْحَقَّ هَذَا فَقَوْلُنَا عَلَى أَنَّ الشَّخْصِيَّ لا يُحَدُّ لَهُ تَأْوِيلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّا لا نَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ شَخْصِيٌّ ، بَلْ عَنَيْنَا أَنَّ الْقُرْآنَ لَمَّا كَانَ هُوَ الْكَلَامُ الْمُرَكَّبُ تَرْكِيبًا خَاصًّا فَإِنَّهُ لا يَقْبَلُ الْحَدَّ كَمَا أَنَّ الشَّخْصِيَّ لا يَقْبَلُ الْحَدَّ فَكَوْنُ الشَّخْصِيِّ لا يُحَدُّ جُعِلَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ لا يُحَدُّ إِذْ مَعْرِفَةُ كُلٍّ مِنْهُمَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى الْإِشَارَةِ أَمَّا مَعْرِفَةُ الشَّخْصِيِّ فَظَاهِرٌ .

وَأَمَّا مَعْرِفَةُ الْقُرْآنِ فَلا تَحْصُلُ إِلَّا بِأَنْ يُقَالَ هُوَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ وَيُقْرَأُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَثَانِيهِمَا أَنَّا نَقُولُ لا مُشَاحَّةَ فِي الِاصْطِلَاحِ فَنَعْنِي بِالشَّخْصِيِّ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ مَعَ الْخُصُوصِيَّاتِ الَّتِي لَهَا مَدْخَلٌ فِي هَذَا التَّرْكِيبِ فَإِنَّ الْأَعْرَاضَ تَنْتَهِي بِمُشَخِّصَاتِهَا إِلَى حَدٍّ لا يَقْبَلُ التَّعَدُّدَ ، وَلا اخْتِلَافَ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهَا ، بَلْ بِاعْتِبَارِ مَحَلِّهَا فَقَطْ كَالْقَصِيدَةِ الْمُعَيَّنَةِ لا يُمْكِنُ تَعَدُّدُهَا إِلَّا بِحَسَبِ مَحَلِّهَا بِأَنْ يَقْرَأَهَا زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو فَعَنَيْنَا بِالشَّخْصِيِّ هَذَا وَالشَّخْصِيُّ بِهَذَا الْمَعْنَى لا يَقْبَلُ الْحَدَّ فَإِذَا سُئِلَ عَنْ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ لا يُعْرَفُ أَصْلًا إِلَّا بِأَنْ يُقَالَ هُوَ هَذَا التَّرْكِيبُ الْمَخْصُوصُ فَيُقْرَأُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّ مَعْرِفَتَهُ لا تُمْكِنُ إِلَّا بِهَذَا الطَّرِيقِ ، وَقَدْ عَرَّفَ ابْنُ الْحَاجِبِ الْقُرْآنَ بِأَنَّهُ الْكَلَامُ الْمُنَزَّلُ لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ ، فَإِنْ حَاوَلَ

تَعْرِيفَ الْمَاهِيَّةِ يَلْزَمُ الدَّوْرُ أَيْضًا ؛ لِأَنَّهُ إِنْ قِيلَ مَا السُّورَةُ فَلا بُدَّ أَنْ يُقَالَ بَعْضٌ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ وَإِنْ لَمْ يُحَاوِلْ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَّةِ ، بَلْ التَّشْخِيصَ وَيَعْنِي بِالسُّورَةِ هَذَا الْمَعْهُودَ الْمُتَعَارَفَ كَمَا عَنَيْنَا بِالْمُصْحَفِ لَا يَرِدُ الْإِشْكَالُ عَلَيْهِ ، وَلَا عَلَيْنَا

ترجمہ:۔ پھر ارادہ کیا یہ کہ بیان کریں وہ اس بات کو کہ بیشک قرآن نہیں ہے قبول کرنے والا حد کو اپنے اس قول کے ساتھ (بناء کرتے ہوئے اس پر کہ بیشک شخصی کی حد ذکر نہیں کی جاتی) کیونکہ حد وہ ایسا قول ہے جو تعریف کرنے والا ہے ایسی شئی کی جو مشتمل ہو اپنے اجزاء پر اور یہ نہیں فائدہ دیتی شخصیات کی معرفت کا بلکہ ضروری ہے اشارہ اور اس کی مثل اس کے مشخصات تک تا کہ حاصل ہو جائے معرفت اور جب تو نے یہ پہچان لیا پس جان لے تو بیشک قرآن کو جب لایا اس کو جبریل علیہ السلام پس تحقیق پایا گیا وہ مشخص پس اگر قرآن عبارت ہو اس مشخص (معین) سے تو یہ نہیں قبول کرے گا حد کو بوجہ ہونے اس کے شخصی اور اگر نہ ہو عبارت اس مشخص (متعین) سے بلکہ قرآن یہ کلمات ہوں جو کہ مرکب ہیں ترکیب خاص کے ساتھ برابر ہے کہ پڑھے اس کو جبریل یا زید یا عمرو اور بناء کرتے ہوئے اس پر کہ بیشک حق بھی یہی ہے پس ہمارے،، قول علی ان الشخص لا یحد ،، کی دو تاویلیں ہونگی ان دو میں سے ایک یہ ہے کہ بیشک ہم نہیں مراد لیتے کہ بیشک قرآن شخصی ہے بلکہ ہم مراد لیتے ہیں کہ بیشک جب قرآن وہ کلام ہے جو مرکب ہو خاص ترکیب کے ساتھ پس بیشک شان یہ ہے کہ وہ حد کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ شخصی چیز کی حد نہیں آتی پس ہونا شخصی کا نا قابل حد اس کو بنایا جائے گا دلیل اس بات پر کہ بیشک قرآن کی حد نہیں آتی کیونکہ معرفت ان دو میں سے ہر ایک کی موقوف ہے اشارہ پر بہر حال شخصی کی معرفت پس وہ تو ظاہر ہے اور بہر حال قرآن کی معرفت پس نہیں حاصل ہوگی وہ مگر یہ کہ کہا جائے کہ وہ کلمات یہ ہیں اور پڑھ دیا جائے ان کو اول سے اس کے آخر تک اور ان میں سے دوسرا احتمال یہ ہے بیشک ہم کہتے ہیں کہ نہیں ہے کوئی تنگی اصطلاحات میں پس مراد لیتے ہیں ہم شخصی سے یہ کلمات ان خصوصیات کے ساتھ کہ جن کو دخل ہے اس ترکیب میں کیونکہ اعراض پہنچ جاتے ہیں اپنی خصوصیات کے ساتھ اس حد تک کہ وہ نہیں قبول کرتے تعدد اور اختلاف کو اپنی ذات کے اعتبار سے بلکہ فقط اپنے محل کے اعتبار سے جیسا کہ قصیدہ معینہ ہے نہیں ہے ممکن اس کا تعدد مگر اس کے محل کے اعتبار سے بایں طور کہ پڑھے اس کو زید یا عمرو پس مراد لیتے ہیں ہم شخصی سے یہ اور شخصی اس معنی کے ساتھ نہیں قبول کرتی حد کو کیونکہ جب سوال کیا جائے قران کے بارہ میں تو نہیں تعریف کی جائے گی بالکل مگر یہ کہ کہہ دیا جائے کہ وہ (قرآن) یہ ترکیب مخصوص ہے پس پڑھ دیا جائے گا اول سے آخر تک کیونکہ اس کی معرفت نہیں ہے ممکن مگر اسی طریقہ سے۔

اور تحقیق تعریف کی ہے ابن حاجب نے قرآن کی بیشک وہ ایسا کلام ہے جس کو اتارا گیا ہو چیلنج کے لئے اس میں سے ایک سورۃ کے ساتھ پس اگر مراد لیں وہ ماہیت کی تعریف تو دور لازم آئے گا یہاں بھی کیونکہ اگر کہہ یا جائے کہ سورۃ کیا ہے؟ پس ضروری ہے کہ یہ کہا جائے بعض قرآن ہے یا اس کی مثل پس لازم آتا ہے دور اور اگر نہ مراد لیں وہ ماہیت کی تعریف بلکہ تشخیص کی تعریف اور مراد لیں وہ سورہ سے یہ جو معہود ہے متعارف ہے جیسا مراد لیا ہم نے مصحف سے تو نہیں وارد ہوگا اشکال اس پر اور نہ ہی ہم پر۔

قرآن قابل حد نہیں

تشریح: ثم اراد:۔ ثم اراد سے ماتنؒ یہ تحقیق بیان فرمار ہے ہیں کہ قرآن قابل حد نہیں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف مانقل الینا الخ سے تعریف حقیقی نہیں ہے یہ حد نہیں کہلائے گی کیونکہ قرآن ایک شخصی چیز ہے اور ضابطہ ہے کہ امر شخصی کی حد نہیں آتی تو اب دو دعوے ہو گئے (۱) قرآن شخصی ہے (۲) اور شخصی کی حد نہیں آتی اب دوسرے دعویٰ کی دلیل کہ شخصی کی حد نہیں آتی کیونکہ حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو شئی کی معرفت بیان کرے اور اس شئے کے تمام اجزاء پر مشتمل ہو اور شخصی کا کوئی جزء نہیں ہوتا یہ فردِ واحد ہوتا ہے تو شخصی کی معرفت ہوگی اس کے مشخصات کو ذکر کرنے سے مثلاً یہ کہیں گے کہ زید فلاں شہر کا رہنے والا ہے اس کا اتنا قد ہے اس کا نام لیں گے پھر معرفت ہوگی یا اشارہ کرنے سے معرفت ہوگی یہ حد نہیں کہلاتی دوسرا دعوی یہ ہے کہ قرآن شخصی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یا تو قرآن ان الفاظ کا نام ہے جن کو جبریل امین لائے ہیں اور ایک محل یعنی الفاظ لسانِ جبریل کے ساتھ خاص تھے تو اس صورت میں قرآن شخصی حقیقی ہے اور جو ہم پڑھتے ہیں یہ اس پر دلالت کرتے ہیں اس معنیٰ کے اعتبار سے قرآن شخصی حقیقی ہے اور یہ واضح ہے یعنی وہ الفاظ جو جبریل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ خاص ہیں اور خاص جبریل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ متصل ہیں وہ الفاظ قرآن ہیں تو مانقل الینا الخ یہ حد نہیں ہے تعریف لفظی ہے یا پھر قرآن صرف ان الفاظ کا نام نہیں جو لسانِ جبریل علیہ السلام کے ساتھ خاص ہوں بلکہ قرآن ان مخصوص کلمات کا نام ہے جو مخصوص ترتیب سے ذکر کئے گئے ہیں اور محل کا اختصاص معتبر نہ ہو چاہے پڑھنے والا کوئی ہو اور یہی معنیٰ راجح ہے اس اعتبار سے بھی قرآن شخصی ہوا اور شخصی کی حد نہیں آتی جب حد نہیں آتی تو تعریف کے تمام کلمات کی وضاحت ضروری نہیں تو مصحف کی تعریف بھی نہیں کریں گے فلہٰذا دور لازم نہیں آئے گا۔

محل کے مختلف ہونے کے باوجود قرآن شخصی کیسے ہوسکتا ہے؟

سوال:۔ اگر ان مخصوص کلمات کی مخصوص ترتیب کا نام شخصی ہو تو پھر ہم اسے شخصی نہیں مانتے کیونکہ تعدد ہو گیا جو زید پڑھتا ہے

وہ علیحدہ قرآن ہے اور جو عمرو پڑھتا ہے وہ علیحدہ قرآن ہے یہ شخصی تو نہ رہا کیونکہ شخصی مخصوص کلمات کو مخصوص ترتیب سے مخصوص محل میں ذکر کرنے کا نام ہے اور یہاں محل مختلف ہے محل کے اختلاف سے تعدد ہو رہا ہے۔

جواب (۱):۔ ہماری مراد یہ ہے کہ قرآن حقیقتاً شخصی نہیں بلکہ شخصی کی طرح ہے یعنی جس طرح شخصی کی حد نہیں ہو سکتی اس کو ماعدا سے ممتاز کرنے کے لئے مشخصات کو ذکر کیا جاتا ہے اور اشارہ کیا جاتا ہے ایسے ہی قرآن کی حد نہیں ہوتی اس کا امتیاز خصوصیات و مشخصات سے ہوتا ہے یا اشارہ سے ہوتا ہے کہ شروع سے آخر تک پڑھ کر اشارہ کیا جائے کہ یہ قرآن ہے تو شخصی حقیقتاً نہیں ہاں یہ شخصی کی طرح ہے۔

جواب (۲):۔ ہماری اصطلاح میں مخصوص کلمات کو مخصوص ترتیب کے ساتھ ذکر کرنے کا نام شخصی ہے اگرچہ محل متعدد ہوں ہماری اصطلاح میں قرآن کے الفاظ اگرچہ عوارض کے قبیل سے ہیں لیکن خصوصیات کی وجہ سے کہ جب کلمات مخصوص ہوں ترتیب مخصوص ہو ان خصوصیات کی وجہ سے شخصی اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس کی ذات میں اختلاف اور تعدد نہیں ہوتا بلکہ صرف محل کے اعتبار سے تعدد ہوتا ہے مثلاً جیسے امراء القیس کا قصیدہ ہے مخصوص کلمات مخصوص ترتیب کے اعتبار سے یعنی کلمات کی ترتیب اور حروف کی ترتیب ایک جیسی ہے اس اعتبار سے اس میں تعدد نہیں ہے اسی طرح قرآن بھی مخصوص کلمات اور مخصوص ترتیب کا نام ہے تو اس کی ذات میں بھی تعدد نہیں ہوگا البتہ محل کے اعتبار سے تعدد ہوگا تو جیسا کہ یہ (قصیدہ) شخصی ہے تو قرآن بھی شخصی ہے ہماری اصطلاح میں اور اصطلاحات قائم کرنے میں وسعت ہوتی ہے اور شخصی کی حد نہیں ہوتی لہذا قرآن کی حد بھی بیان نہیں ہو سکتی۔

علامہ ابن حاجبؒ کی تعریف بھی دور سے خالی نہیں

وقد عرف ابن الحاجب:۔ مصنفؒ نے قرآن کی تعریف کی تھی ما نقل الینا الخ اس کے بارے میں ابن حاجبؒ نے کہا تھا یہ تعریف دوری ہے تو اب ابن حاجبؒ کی تعریف ذکر کرتے ہیں انہوں نے تعریف کی تھی القرآن ہو الکلام المنزل للاعجاز بسورۃ منہ یعنی قرآن الٰہی ایسی کلام ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کی گئی ہے اور معجز ہے اس کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا اور کم از کم کسی ایک سورۃ پر مشتمل ہو علامہ ابن حاجبؒ نے کہا کہ میری تعریف میں دور لازم نہیں آتا تو مصنفؒ نے کہا اگر اس تعریف کے ذریعہ قرآن کو ماعدا سے ممتاز کرنا چاہتے ہو تو امتیاز ماعدا سے ہوگا اور اگر یہ تعریف حقیقی ہو تو دور لازم آئے گا کیونکہ تعریف حقیقی میں تمام اجزاء کی تعریف ضروری ہوگی تو سورۃ کی تعریف پوچھیں گے تو کہو گے بعض من القرآن یعنی قرآن کا بعض ہے اب قرآن کی تعریف سورۃ پر موقوف ہے اور سورۃ کی تعریف قرآن پر موقوف ہے یہ توقف الشی علی نفسہ اور یہ دور ہے جو کہ

باطل ہے فلہذاابن حاجب کی تعریف بھی دور سے خالی نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

تلویح

قَوْلُهُ (عَلَى أَنَّ الشَّخْصِيَّ لا يُحَدُّ) ؛ لِأَنَّ مَعْرِفَتَهُ لا تَحْصُلُ إِلَّا بِتَعْيِينِ مُشَخِّصَاتِهِ بِالْإِشَارَةِ أَوْ نَحْوِهَا كَالتَّعْبِيرِ عَنْهُ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ وَالْحَدُّ لا يُفِيدُ ذَلِكَ ؛ لِأَنَّ غَايَتَهُ الْحَدُّ التَّامُّ ، وَهُوَ إِنَّمَا يَشْتَمِلُ عَلَى مُقَوِّمَاتِ الشَّيْءِ دُونَ مُشَخِّصَاتِهِ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ الشَّخْصِيُّ مُرَكَّبٌ اعْتِبَارِيٌّ ، وَهُوَ مَجْمُوعُ الْمَاهِيَّةِ وَالتَّشَخُّصِ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُحَدَّ بِمَا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَمْرَيْنِ لا يُقَالُ تَعْرِيفُ الْمُرَكَّبِ الِاعْتِبَارِيِّ لَفْظِيٌّ وَالْكَلَامُ فِي الْحَدِّ الْحَقِيقِيِّ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ لَوْ سُلِّمَ ذَلِكَ فَمَجْمُوعُ الْقُرْآنِ مُرَكَّبٌ اعْتِبَارِيٌّ لا مَحَالَةَ فَحِينَئِذٍ لا حَاجَةَ إِلَى سَائِرِ الْمُقَدِّمَاتِ وَلا إِلَى مَا ذَكَرَ فِي تَشْخِيصِهِ مِنْ التَّكَلُّفَاتِ ، وَقَدْ يُقَالُ إِنْ اقْتَصَرَ فِي تَعْرِيفِ الشَّخْصِيِّ عَلَى مُقَوِّمَاتِ الْمَاهِيَّةِ لَمْ يَخْتَصَّ بِالشَّخْصِيِّ فَلَمْ يُفِدْ التَّمْيِيزُ الَّذِي هُوَ أَقَلُّ مَرَاتِبِ التَّعْرِيفِ ، وَإِنْ ذَكَرَ مَعَهَا الْعَرَضِيَّاتِ الْمُشَخِّصَةَ أَيْضًا لَمْ يَجِبْ دَوَامُ صِدْقِهَا لِإِمْكَانِ زَوَالِهَا فَلا يَكُونُ حَدًّا ، وَفِيهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ أَنْ يَذْكُرَ مَعَهَا الْعَرَضِيَّاتِ الْمُشَخِّصَةَ وَعِنْدَ زَوَالِهَا يَزُولُ الْمَحْدُودُ أَيْضًا أَعْنِي ذَلِكَ الشَّخْصِيَّ فَلا يَضُرُّ عَدَمُ صِدْقِ الْحَدِّ ، بَلْ يَجِبُ : وَالْحَقُّ أَنَّ الشَّخْصِيَّ يُمْكِنُ أَنْ يُحَدَّ بِمَا يُفِيدُ امْتِيَازَهُ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ بِحَسَبِ الْوُجُودِ لا بِمَا يُفِيدُ تَعَيُّنَهُ وَتَشَخُّصَهُ بِحَيْثُ لا يُمْكِنُ اشْتِرَاكُهُ بَيْنَ كَثِيرِينَ بِحَسَبِ الْعَقْلِ فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِالْإِشَارَةِ لا غَيْرُ .

ترجمہ:۔ قولہ علی ان الشخصی لایحد کیونکہ اس (شخصی) کی معرفت نہیں حاصل ہوتی مگر اس کی خصوصیات کو متعین کرنے کے ساتھ اشارہ سے یا اس کی مثل سے جیسا کہ تعبیر کرنا اس کو اس کے اسم علم کے ساتھ اور حد نہیں فائدہ دیتی اس کا کیونکہ غایت (حد) کی وہ حد تام ہے اور جزایں نیست کہ وہ مشتمل ہوتی ہے شئی کے اجزاء پر نہ کہ خصوصیات پر۔ اور کہنے والے کے لئے جائز

ہے کہ وہ کہہ دے کہ شخصی مرکب اعتباری ہے اور وہ ماہیت و تشخص کا مجموعہ ہوتا ہے پس کیوں جائز نہیں ہے کہ حد بیان کی جائے ایسی جو فائدہ دے امرین کی معرفت کا۔ نہ اعتراض کیا جائے کہ مرکب اعتباری کی تعریف لفظی ہے اور کلام حد حقیقی میں ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ اگر تسلیم کرلیا جائے اس کو پس قرآن کا مجموعہ مرکب اعتباری ہے لامحالہ بس اس وقت کوئی حاجت نہیں ہے تمام مقدمات کی طرف اور اس کی طرف جس کو ذکر کیا اس کے شخصی ہونے میں تکلفات میں سے۔ اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر اکتفاء کرلیا جائے شخصی کی تعریف میں ماہیت کے مقدمات پر تو نہیں مختص ہوگی وہ (تعریف) شخصی کے ساتھ پس نہیں فائدہ دے گی تمیز کا وہ جو اقل مرتبہ ہے تعریف کے مراتب میں سے اور اگر ذکر کیا (ان مقومات) کیساتھ عرضیات مشخصہ (خصوصیات) کو بھی تو نہیں ثابت ہوگا اس کے صدق کا دائمی رہنا اس کے زوال کے امکان کی وجہ سے پس نہیں ہوگی وہ حد اور اس میں نظر ہے بوجہ جائز ہونے اس کے کہ ذکر کیا جائے اس کے ساتھ عرضیات مشخصہ کو اور اس کے زوال کے وقت زائل ہو جائے گا محدود بھی یعنی وہ شخص بھی پس نہیں ہے مضر حد کا صادق نہ آنا بلکہ واجب ہے، اور حق بات یہ ہے کہ بیشک شخصی ممکن ہے کہ اس کی حد ذکر کی جائے اس چیز کے ساتھ جو فائدہ دے اس کے امتیاز کا جمیع ماعدا سے وجود کے اعتبار سے نہ کہ ایسی چیز کے ساتھ جو فائدہ دے اس کی تعیین کا اور اسکے تشخص کا اس حیثیت سے کہ نہ ممکن ہو اس کا مشترک ہونا کثیرین کے درمیان عقل کے اعتبار سے کیونکہ یہ جز ایں نیست حاصل ہوتی ہے اشارہ سے نہ کہ کسی اور طرح سے۔

امر شخصی کی حد کیوں بیان نہیں کی جاسکتی

تشریح: قولہ علی ان الشخص لایحد:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ یہ ہے کہ ماتنؒ نے کہا تھا کہ شخصی کی حد بیان نہیں کی جاتی تو شارحؒ اس کی دلیل دیتے ہیں کہ شخصی کی تعریف مشخصات کی تعیین سے ہوگی اور مشخصات کی تعیین یا تو اشارہ سے ہوتی ہے یا اس کا نام و علم بیان کرنے سے ہوتی ہے اور حد سے مشخصات کی تعیین نہیں ہوسکتی کیونکہ حدود میں اعلیٰ درجہ کی حد حد تام ہے اور وہ بھی مقومات (جنس فصل) پر مشتمل ہوتی ہے مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی تو اس سے شخصی کی تعریف نہیں ہوسکتی مثلاً زید امر شخصی ہے اس کی حد بیان کریں گے حیوان ناطق کے ساتھ یہ حد تمام انسانوں پر صادق آئے گی اب زید کی معرفت تب حاصل ہوگی جب اس کے مشخصات بیان کریں گے کہ اس کا قد اتنا ہے فلاں رنگ کا ہے یا اشارہ کریں گے یا نام لیں گے تو زید کی معرفت ہوگی اور حد ماہیت کے مقومات و اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے خصوصیات پر مشتمل نہیں ہوتی۔

سوال:۔ آپ نے کہا شخصی کی تعریف اسم اور علم کے ساتھ ہوتی ہے اب کسی شخص کا نام لیں تو مخاطب اس کو جانتا ہوگا یا نہیں اگر جانتا ہے تو اس کے سامنے نام لینے کا فائدہ ہی نہیں کیونکہ یہ تحصیل حاصل ہے اور اگر وہ پہلے نام نہیں جانتا تو ہم نام لیتے

رہیں اس کو معرفت حاصل نہیں ہوگی جیسا کوئی آدمی کہے (زید) تو سامعین کو پتہ نہیں چل سکے گا کہ وہ کون ہے تو یہاں پر علم ونام سے معرفت نہ ہوئی تو علم ذکر کرنے سے تعریف کہاں سے ہوئی۔

جواب:۔ ایک صورت میں علم کے ذکر کرنے سے معرفت حاصل ہوتی ہے کہ مخاطب کو نام معلوم ہولیکن بھول گیا ہو اب جب متکلم بولے گا تو نام یاد آجائے گا تو علم سے معرفت ہوگئی تو ہمارا یہ کہنا کہ علم سے معرفت حاصل ہوتی ہے یہ درست ہے

مرکب اعتباری کی تعریف تعریف لفظی ہوتی ہے نہ کہ حقیقی

ولقائل:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض اعتراض نقل کر کے اپنی طرف سے دو جواب ذکر کئے ہیں پھر ان کی تردید کی ہے اور اپنی طرف سے قول حق پیش کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ امر شخصی مرکب اعتباری ہے اس لئے کہ شخصی مجموعہ ہے ماہیت کا اور تشخص کا لہذا امر شخصی مرکب اعتباری ہوا جیسے زید مرکب ہے حیوان ناطق سے اور مشخصات وخصوصیات سے تو زید امر شخصی ہو کر مرکب اعتباری ہوا کیونکہ زید ماہیت مع التشخص کو کہتے ہیں اور مرکب اعتباری قابل حد ہے تو ایسا کیوں نہیں ہوسکتا؟ کہ ایسی تعریف کریں جو ماہیت وتشخصات دونوں پر مشتمل ہو تو اس کو حد کہہ سکتے ہیں یعنی ایسی تعریف ہو جو مقومات اور مشخصات دونوں پر مشتمل ہو مثلاً زید حیوانِ ناطق ہے کالا ہے چھوٹے قد کا ہے اس میں حد بھی ہے اور ماعدا سے امتیاز بھی ہے لہذا آپ کا کہنا کہ شخصی کی حد نہیں آتی یہ درست نہیں ہے۔

نوٹ:...... زید کو مرکب اعتباری کہا ہے کیونکہ اس کے اندر دو جزؤں کا اعتبار کیا گیا ہے ورنہ خارج میں اس میں کوئی ترکیب (ماہیت وتشخص کے اعتبار) سے نہیں ہے۔

جواب (۱):۔ جب تعریف میں مشخصات اور مقومات ذکر کریں گے تو یہ مرکب اعتباری ہوگا اور مرکب اعتباری کی تعریف تعریف لفظی ہوتی ہے تعریف حقیقی نہیں ہوتی اور ہماری بحث تعریف حقیقی میں ہے۔

ردالشارح:۔ شارحؒ نے کہا یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ اس اعتبار سے قرآن کی تعریف بھی مرکب اعتباری ہوگی کیونکہ وہ بھی مشخصات سے مرکب ہے پھر مصنفؒ نے اتنے تکلفات کیوں کئے؟ اس سے شخصی ہونے کے لئے بس وہ یہ کہہ دیتے کہ یہ مرکب اعتباری ہے اور مرکب اعتباری کی تعریف لفظی ہوتی ہے اس لئے دور لازم نہیں آتا۔

جواب (۲):۔ بعض حضرات نے اور جواب دیا کہ شخصی کی حد نہیں ہوسکتی کیونکہ تعریف صرف مقومات سے ہوگی یا مقومات اور مشخصات دونوں سے ہوگی اگر تعریف صرف مقومات (جنس وفصل) سے کریں تو ماعدا سے امتیاز نہیں ہوگا حالانکہ تعریف کا

کم از کم درجہ یہ ہے کہ ماعدا سے امتیاز ہو جائے جیسے زید کی تعریف حیوان ناطق سے کی جائے تو یہ تعریف زید کو عمرو بکر وغیرہ سے جدا نہیں کر سکتی اور اگر مقومات و مشخصات دونوں ذکر کریں تو یہ تعریف ہمیشہ صادق نہیں آئے گی کیونکہ عرضیات اور تشخصات کا محدود سے زوال ممکن ہے لہذا جب عرضیات محدود اور معرف سے زائل ہو جائینگی تو حد کا محدود پر دائما صدق نہ ہوگا مثلاً زید کی یوں تعریف کی جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے کامل الاعضاء ہے شاب ہے حسین ہے یہ صفات بیان کی ہیں یہ تعریف ہمیشہ صادق نہیں آئیں گی دس بارہ سال بعد وہ کامل الاعضاء حسین نہیں ہوگا تو تعریف ایسی ہونی چاہیئے جو ہمیشہ صادق آئے۔

وفیہ نظر:۔ سے شارحؒ نے اس جواب کو بھی رد کیا ہے کہ جب تعریف باقی نہیں رہتی تو معرّف اور محدود بھی باقی نہیں رہتا کیونکہ عرضیات کے زوال کے وقت وہ محدود محدود ہی نہیں رہتا یعنی اب ہم اس شخص کی تعریف نہیں کرر۔ ہ جو شاب کامل الاعضاء حسین تھا لہذا اب اگر تعریف صادق نہیں آئے گی تو کوئی حرج نہیں بلکہ صادق نہ آنا واجب ہے معرف اور محدود میں جب شباب حسن اور کمال ختم ہوگیا تو اب علیحدہ تعریف کرنا پڑے گی۔

والحق:۔ سے شارحؒ نے فیصلہ کیا ہے کہ شخصی کی ایسی کلام کے ساتھ حد بیان ہوسکتی ہے کہ وہ اس کو وجود کے اعتبار سے ماعدا سے ممتاز کردے لیکن ایسی حد ہو کہ ذہن کے اعتبار سے اس کو ماعدا سے ممتاز کردے یہ نہیں ہوسکتی کیونکہ عقل میں یہ تعین اور تشخص اشارہ سے ہی ہوگا حد سے حاصل نہیں ہوگا فلہذا الشخصی یحد اور الشخصی لا یحد کہنا درست ہے۔

قَوْلُهُ (عَلَى أَنَّ الْحَقَّ هَذَا) ، وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ عِبَارَةٌ عَنْ هَذَا الْمُؤَلَّفِ الْمَخْصُوصِ الَّذِي لَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمُتَلَفِّظِينَ لِلْقَطْعِ بِأَنَّ مَا يَقْرَؤُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا هُوَ هَذَا الْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِلِسَانِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ الْمُشَخَّصِ الْقَائِمِ بِلِسَانِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكَانَ هَذَا مُمَاثِلًا لَهُ لَا عَيْنُهُ ضَرُورَةَ أَنَّ الْأَعْرَاضَ تَتَشَخَّصُ بِمَحَالِّهَا فَتَعَدَّدَ بِتَعَدُّدِ الْمَحَالِّ وَكَذَا الْكَلَامُ فِي كُلِّ كِتَابٍ أَوْ شِعْرٍ يُنْسَبُ إلَى أَحَدٍ فَإِنَّهُ اسْمٌ لِذَلِكَ الْمُؤَلَّفِ الْمَخْصُوصِ سَوَاءٌ قَرَأَهُ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو أَوْ غَيْرُهُمَا وَإِذَا تَحَقَّقْت هَذَا فَالْعُلُومُ أَيْضًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مَثَلًا النَّحْوُ عِبَارَةٌ عَنْ الْقَوَاعِدِ الْمَخْصُوصَةِ سَوَاءٌ عَلِمَهَا زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو فَالْمُعْتَبَرُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ هُوَ الْوَحْدَةُ فِي غَيْرِ الْمَحَالِّ فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ

الْـحَـقُّ ، وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ اسْمًا لِلشَّخْصِ الْحَقِيقِيِّ الْقَائِمِ بِلِسَانِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَـاصَّةً يَـكُـونُ لِقَـوْلِـهِ عَـلَى أَنَّ الشَّخْصِيَّ لَا يُحَدُّ تَأْوِيلَانِ :أَحَـدُهُمَا أَنَّ الشَّـخْـصِيَّ الْـحَـقِيـقِيَّ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَتُهُ إِلَّا بِالْإِشَارَةِ وَنَحْوِهَا فَـكَذَا الْقُرْآنُ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَتُهُ حَقِيقَةً إِلَّا بِأَنْ يُقْرَأَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِـرِهِ وَيُقَالُ هُوَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ بِهَذَا التَّرْتِيبِ ، وَثَانِيهِمَا أَنْ يَكُونَ اصْطِلَاحًا عَلَى تَسْمِيَةِ مِثْلِ هَذَا الْمُؤَلَّفِ الَّذِي لَا يَتَعَدَّدُ إِلَّا بِتَعَدُّدِ الْمَحَالِّ شَخْصِيًّا وَيُحْكَمُ بِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ لِامْتِنَاعِ مَعْرِفَةِ حَقِيقَتِهِ إِلَّا بِالْإِشَارَةِ إِلَيْهِ وَالْقِرَاءَةِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْكَلَامَ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ .

وَأَمَّـا إِذَا قَـصَـدَ التَّـمْيِيزَ فَهُوَ مُمْكِنٌ بِأَنْ يُقَالَ الْقُرْآنُ هُوَ الْمَجْمُوعُ الْمَنْقُولُ بَيْـنَ دَفَّتَيْ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا كَمَا يُقَالُ الْكَشَّافُ هُوَ الْكِتَابُ الَّذِي صَنَّفَهُ جَارُ اللَّهِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ ، وَالنَّحْوُ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْكَلِمِ إِعْرَابًا وَبِنَاءً .

ترجمہ:۔ اس کا قول علیٰ ان الحق ہذا وہ یہ کہ بیشک قرآن عبارت ہے اس مرکب سے جو مخصوص ہے مختلف نہیں ہوتا بولنے والوں کے اختلاف کی وجہ سے بوجہ یقینی ہونے اس بات کے کہ بیشک وہ جس کو پڑھتا ہے ہم میں سے ہر ایک وہی قرآن ہے جو اتارا گیا نبی علیہ السلام پر لسانِ جبریل علیہ السلام کیساتھ اور اگر عبارت ہو اس متعین سے جو قائم ہے لسانِ جبریل علیہ السلام کے ساتھ تو البتہ ہوگا یہ اس کے مماثل نہ کہ اس کا عین بوجہ ضروری ہونے اس بات کے کہ بیشک اعراض متعین ہوتے ہیں اپنے محلوں کے ساتھ پس متعدد ہو جاتے ہیں محلوں کے متعدد ہونے کے ساتھ اسی طرح کلام ہے ہر کتاب یا ہر شعر میں جو منسوب ہو کسی ایک کی طرف کیونکہ وہ نام ہے اسی مرکب کا جو مخصوص ہے برابر ہے کہ اس کو زید پڑھے یا عمرو یا ان کا غیر اور جب یہ بات ثابت ہوگئی پس علوم بھی اسی قبیل سے ہیں مثال کے طور پر نحو عبارت ہے قواعد مخصوصہ سے برابر ہے کہ اس کو زید سیکھے یا عمرو پس معتبر ان تمام چیزوں میں وہ وحدت ہے محلوں کے علاوہ میں پس اس تقدیر پر حق یہ ہے کہ بیشک قرآن نہیں ہے نام اس شخصی حقیقی کا جو قائم ہے لسانِ جبریل کے ساتھ خاص طور پر ہونگے اس کے قول ان الشخصی لا یحد ،، کی دو تاویلیں ان دو میں سے ایک یہ ہے کہ بیشک شخصی حقیقی نہیں قبول کرتی حد کیونکہ نہیں ہے ممکن اس کی معرفت مگر اشارہ اور اس مثل کے ساتھ پس اسی طرح

قرآن نہیں قبول کرتا حد کو کیونکہ نہیں ہے ممکن اس کی حقیقت کی معرفت مگر یہ کہ پڑھ دیا جائے اس کے اول سے اس کے آخر تک اور کہہ دیا جائے کہ وہ کلمات ہیں اس ترتیب کے ساتھ۔اور ان دو میں سے دوسری تاویل یہ ہے کہ (قائم) ہوا اصطلاح اس مرکب کی مثل کا نام رکھنے پر جو نہیں متعدد ہوتا محلوں کے تعدد سے شخصی اور یہ کہ حکم لگا دیا جائے کہ بیشک وہ نہیں قبول کرتا حد کو بوجہ ممتنع ہونے اس کی حقیقت کی معرفت کے مگر اس کی طرف اشارہ کیساتھ اور اس کی اول سے اس کے آخر تک پڑھنے کے ساتھ اور نہیں ہے مخفی یہ بات کہ بیشک گفتگو حقیقت کی تعریف میں ہے اور بہر حال جب ارادہ کیا جائے تمیز کا پس ممکن ہے بایں طور کہ کہہ دیا جائے کہ قرآن وہ مجموعہ ہے جو منقول ہے مصاحف کے دوگتوں کے درمیان تواتر کے ساتھ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کشاف وہ کتاب ہے جس کو تصنیف کیا ہے علامہ جار اللہ زمخشری نے قرآن کی تفسیر میں اور نحو ایسا علم ہے جس میں بحث کی جاتی ہے کلمہ کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کے اعتبار سے۔

دوسرے احتمال کی وجہ ترجیح

تشریح: علی ان الحق ہذا:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ دوسرے احتمال کی وجہ ترجیح کو بیان کرنا ہے کہ قرآن میں دو احتمال تھے کہ قرآن یا ان الفاظ کا نام ہے جو جبریل کی زبان سے صادر ہوئے یا مخصوص کلمات کی مخصوص ترتیب کا نام ہے پڑھنے والا چاہے زید ہو یا عمرو یا کوئی اور ہو یعنی قرآن مفہوم کلی کا نام ہے ماتنؒ نے دوسرا احتمال راجح قرار دیا تھا شارحؒ نے ترجیح کی دلیل دی ہے کہ اگر پہلے احتمال کے مطابق قرآن ان الفاظ کا نام ہو جو لسانِ جبریل سے نکلے تو جو الفاظ جبریل کی زبان سے نکلے یہ اعراض ہیں اور اعراض محل کے ساتھ خاص ہوتے ہیں تو یہ قرآن جبریل کی زبان سے خاص ہوگا تو جو قرآن آپ ﷺ نے پڑھایا ہم پڑھتے ہیں یہ بعینہٖ قرآن نہ ہوا بلکہ قرآن کا مماثل ہوا فلہٰذا دوسرا احتمال راجح ہونا چاہے کہ قرآن مفہوم کلی کا نام ہے اور مخصوص ترتیب کا نام ہے کوئی پڑھے مثال دی کہ جیسے شاعر لوگ قصیدے بیان کرتے ہیں جو بھی پڑھے اس قصیدہ کی نسبت شاعر کی طرف ہوتی ہے یہ قصائد بھی مخصوص ترتیب کا نام ہیں چاہے کوئی پڑھے ایسے ہی قرآن مخصوص کلمات کی مخصوص ترتیب کا نام ہے چاہے کوئی پڑھے اسی طرح تمام علوم بھی مخصوص قواعد کا نام ہیں مثلاً علم النحو مخصوص قواعد کا نام ہے چاہے اس کو زید لکھے یا عمرو لکھے۔یعنی متعلمین کے تعدد سے ان قواعد مخصوصہ میں تعدد پیدا نہ ہوگا یہاں محال کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان میں تعدد ہو جائے گا لیکن ذات میں وحدت ہی ہوگی۔

فعلی ہذا التقدیر:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ توضیح متن ہے کہ قرآن جب مخصوص کلمات کی مخصوص ترتیب کا نام ہے چاہے کوئی بھی پڑھے تو یہ شخصی حقیقی نہیں ہے کیونکہ شخصی حقیقی وہ ہوتا ہے جو محل کے اعتبار سے واحد ہو تو اب الشخصی لا

یحد کا کیا مطلب؟ اس کے دو مطلب بیان کیے ہیں (۱) شخصی کی حد نہیں ہوتی اور اشارہ سے معرفت ہوتی ہے ایسے ہی قرآن کی حد نہیں ہوگی اور اشارہ کر دیا جائے گا (۲) بھائی جس چیز میں محل کے اعتبار سے تعدد ہو باقی تمام اعتبارات سے وحدت ہو حرکات سکنات اور ترتیب کے اعتبار سے وحدت ہو صرف محل میں تعدد ہو جب تمام اعتبارات سے وحدت ہو صرف ایک اعتبار سے تعدد ہو تو ہماری اصطلاح میں وہ شخصی ہے فلہٰذا قرآن پاک شخصی ہے اس کی حد نہیں ہوگی۔

امر شخصی کی تعریف حقیقی نہیں ہوسکتی البتہ تعریف اسمی ولفظی ہوسکتی ہے

لاتخفی:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ایک فائدہ کو بیان کرنا ہے کہ یہ ساری تفصیل تعریف حقیقی میں ہے کہ شخصی کی تعریف حقیقی نہیں ہوسکتی یہ نہ سمجھیں کہ تعریف لفظی واسمی بھی نہیں ہوسکتی بلکہ تعریف لفظی واسمی ہوسکتی ہے جیسے بعض لوگوں نے تعریفات کی ہیں القرآن المنزل علی الرسول الخ ایسے ہی مانقل بین دفتی المصاحب تواترا جیسے کشاف ایک تفسیر ہے اس کے بارے میں کہا جائے کہ جاراللہ زمخشری کی ہے زمخشری نے لکھی ہے یہ تعریف حقیقی نہیں ہے بلکہ اس تفسیر کو ماعدا سے ممتاز کرنے کے لئے ہے۔

قَوْلُهُ (فَإِنَّ الْأَعْرَاضَ تَنْتَهِي) أَيْ تَبْلُغُ بِوَاسِطَةِ الْمُشَخَّصَاتِ حَدًّا لَا يُمْكِنُ تَعَدُّدُهَا إِلَّا بِتَعَدُّدِ الْمَحَالِّ كَقَوْلِ امْرِءِ الْقَيْسِ قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ إِلَى آخِرِ الْقَصِيدَةِ فَإِنَّهُ بِوَاسِطَةِ مُشَخَّصَاتِهِ مِنَ التَّأْلِيفِ الْمَخْصُوصِ مِنَ الْحُرُوفِ وَالْكَلِمَاتِ وَالْأَبْيَاتِ وَالْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ بِالْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ بَلَغَ حَدًّا لَا يُمْكِنُ تَعَدُّدُهُ إِلَّا بِتَعَدُّدِ اللَّافِظِ حَتَّى إِذَا انْضَافَ إِلَيْهِ لِشَخْصِ اللَّافِظِ أَيْضًا يَصِيرُ شَخْصِيًّا حَقِيقِيًّا لَا يَتَعَدَّدُ أَصْلًا فَالْمُصَنِّفُ اصْطَلَحَ عَلَى تَسْمِيَةِ مِثْلِ هَذَا الْمُؤَلَّفِ شَخْصِيًّا قَبْلَ أَنْ يَنْضَافَ إِلَيْهِ تَشَخُّصُ الْمَحَلِّ وَيَصِيرُ شَخْصِيًّا حَقِيقِيًّا .

قَوْلُهُ (وَقَدْ عَرَّفَ ابْنُ الْحَاجِبِ) ظَاهِرُ تَعْرِيفِهِ لِلْمَجْمُوعِ الشَّخْصِيِّ دُونَ الْمَفْهُومِ الْكُلِّيِّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ الْمُرَادُ بِسُورَةٍ مِنْ جِنْسِهِ فِي الْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ لُزُومُ الدَّوْرِ مَمْنُوعٌ ، لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ تَوَقُّفَ مَعْرِفَةِ مَفْهُومِ السُّورَةِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْقُرْآنِ ، بَلْ هُوَ بَعْضٌ مُتَرْجَمٌ أَوَّلُهُ وَآخِرُهُ تَوْقِيفًا مِنْ كَلَامٍ مُنَزَّلٍ قُرْآنًا كَانَ

أَوْ غَيْرَهُ بِدَلِيلِ سُوَرِ الْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ وَلِهَذَا احْتَاجَ إِلَى قَوْلِهِ بِسُورَةٍ مِنْهُ أَيْ مِنْ ذَلِكَ الْكَلَامِ الْمُنَزَّلِ فَافْهَمْ.

ترجمہ:۔ اس کا قول فان الاعراض تنتہی ،، یعنی پہنچتے ہیں اپنے مشخصات کے واسطے سے ایسی حد تک کہ نہیں ممکن ہوتا اس کا تعدد مگر محلوں کے تعدد کیساتھ جیسا امرء القیس کا قول ہے قفانبک من ذکری حبیب ومنزل قصیدہ کے آخر تک کیونکہ یہ اپنی خصوصیات کے واسطہ سے یعنی مخصوص ترکیب حروف اور کلمات اور ابیات اور اس ہیات کے درمیان جو حاصل ہونے والی ہے حرکات وسکنات سے (یہ قصیدہ) پہنچا ہوا ہے اس حد تک کہ نہیں ہے ممکن اس کا تعدد مگر بولنے والے کے تعدد کیساتھ حتیٰ کہ جب مل جائے اس کی طرف بولنے والے کا تشخص بھی تو ہو جائے گا یہ شخصی حقیقی نہیں متعدد ہوگا بالکل پس مصنفؒ نے اصطلاح قائم کی ہے اس مرکب کی مثل کا نام شخصی رکھنے پر قبل اس کے کہ ملے اس کی طرف محل کا تشخص اور ہو جائے شخصی حقیقی۔

قولہ وقد عرف ابن الحاجب: اس کا قول وقد عرف ابن الحاجب ،، اس کی تعریف کا ظاہر (یہ ہے کہ) وہ مجموعہ شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی مگر یہ کہا جائے کہ مراد اس (کلام) کی جنس میں سے ایک سورت ہے بلاغت وفصاحت میں اور دونوں تقدیروں پر دور کا لازم آنا ممنوع ہے کیونکہ ہم تسلیم نہیں کرتے موقوف ہونے کو سورۃ کے مفہوم کی معرفت کے قرآن کی معرفت پر بلکہ وہ (سورۃ) وہ بعض ہے جو معنون ہو اس کا اول اور اس کا آخر ہو متعین ہو کلام منزل سے قرآن ہو یا غیر قرآن سور الانجیل والزبور کی دلیل کے ساتھ اور اسی وجہ سے وہ (مصنف) محتاج ہوئے وہ اپنے قول بسورۃ منہ کی طرف من ذلک الکلام المنز ل پس تو سمجھ لے۔

تشریح: فان الاعراض:۔ متن کی وضاحت کی ہے اور مثال کے ساتھ اس کو سمجھایا ہے ماتنؒ نے کہا کہ اعراض مشخصات کے ذریعہ ایسی حد کو پہنچ جاتے ہیں کہ تمام اعتبارات سے خصوصیت حاصل ہو جاتی ہے اور تعدد کا امکان بھی باقی نہیں رہتا سوائے محل کے یعنی اعراض میں تعیین ہو جاتی ہے سوائے محل کے کہ اس اعتبار سے ان میں تعدد ہو سکتا ہے جیسے امراء القیس کا قصیدہ ہے قفانبک الخ اپنے نفس وسواری سے خطاب کیا ہے جب محبوبہ کے مکانوں سے گزرا یہ قصیدہ جو کہا ہے یہ بعض مشخصات کے اعتبار سے یعنی تالیف مخصوص جو مخصوص حروف کلمات اور ابیات سے حاصل ہوئی ہے اسی طرح وہ ہیت جو حرکات سکنات سے حاصل ہوئی ہے یہ قصیدہ اس حد تک پہنچ گیا کہ تمام اعتبارات سے وحدت ہے اس کی ذات میں کسی قسم کا تعدد باقی نہیں رہا البتہ لافظ اور محل کے اعتبار سے تعدد ہے پھر مصنف فرماتے ہیں کہ اگر باقی تمام اعتبارات سے وحدت ہو صرف محل کے اعتبار سے تعدد ہو تو ہماری اصطلاح میں یہ شخصی ہے۔

کیا علامہ ابن حاجبؒ کی تعریف اعتراض سے خالی ہے؟

تشریح: قولہ وقد عرف ابن الحاجب:۔ علامہ ابن حاجب نے قرآن کی تعریف کی تھی الکلام المنز ل للا عجاز بسورۃ منہ کہ قرآن وہ کلام ہے جس کو اعجاز کے لئے نازل کیا گیا ہو کسی سورۃ پر مشتمل ہو شارحؒ نے کہا یہ تعریف علامہ نے قرآن کے مجموعہ شخصی کی ہے مفہوم کلی کی نہیں کی کیونکہ تعریف میں منہ کا لفظ ہے اور من تبعیضیہ ہے اور بعض مجموعہ کا ہوتا ہے مفہوم کلی کا نہیں ہوتا یعنی قرآن ایسا کلام ہے جو منزل ہے اور اس کے بعض پر مشتمل ہے لیکن اس میں تاویل کر کے اس تعریف کو مفہوم کلی کے لئے بھی بنایا جا سکتا ہے اب اگر مفہوم کلی کی تعریف بنائیں تو عبارت ہوگی بسورۃ من جنسہ یعنی من کے بعد جنس کا لفظ نکالنا پڑے گا تو اس اعتبار سے یہ تعریف مفہوم کلی کی ہو سکتی ہے پھر شارحؒ نے فرمایا کہ اس تعریف میں دور والا اعتراض لازم نہیں آتا چاہے مفہوم شخصی یا مفہوم کلی کی تعریف ہو کیونکہ تعریف میں سورۃ کا لفظ ہے یہ سورۃ عام ہے اسکی تعریف یہ ہے بعض کلام المنز ل من اللہ اولہ وآخرہ یعنی کلام من اللہ کا بعض ہو جس کی ابتداء اور انتہا ہو اور معنون ہو کسی عنوان کے ساتھ اب منزل کا لفظ ہے اور منزل تورات وزبور اور انجیل وقرآن سب ہیں تو پھر یہ سورہ منزل کا بعض ہے چاہے منزل تورات ہو یا انجیل ہو وغیر ذلک اس اعتبار سے سورۃ عام ہوئی اب قرآن کا سمجھنا تو سورۃ پر موقوف ہے لیکن سورۃ کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہیں ہے یہ توقف الشئ علیٰ نفسہ نہیں ہے فلہٰذا دور بھی لازم نہیں آتا۔

جواب:۔ دیا گیا کہ شارحؒ کی تعبیر درست نہیں ہے کیونکہ اس میں مشہور سے غیر مشہور کی طرف عدول ہے ظاہر سے خفی کی طرف عدول ہے کیونکہ ظاہر اور مشہور تعریف تھی بعض من القرآن لیکن شارحؒ کی تعریف غیر مشہور اور خفی ہے فلہٰذا درست نہیں ہے۔

توضیح

(وَنُورِدُ أَبْحَاثَهُ) أَیْ :أَبْحَاثَ الْكِتَابِ (فِی بَابَیْنِ الْأَوَّلُ فِی إفَادَتِهِ الْمَعْنَی) اعْلَمْ أَنَّ الْغَرَضَ إفَادَتُهُ الْحُكْمَ الشَّرْعِیَّ لَكِنَّ إفَادَتَهُ الْحُكْمَ الشَّرْعِیَّ مَوْقُوفَةٌ عَلَی إفَادَتِهِ الْمَعْنَی فَلَا بُدَّ مِنْ الْبَحْثِ فِی إفَادَتِهِ الْمَعْنَی فَیُبْحَثُ فِی هَذَا الْبَابِ عَنْ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْحَقِیقَةِ وَالْمَجَازِ ، وَغَیْرِهَا مِنْ حَیْثُ إنَّهَا تُفِیدُ الْمَعْنَی (وَالثَّانِی فِی إفَادَتِهِ الْحُكْمَ الشَّرْعِیَّ) فَیُبْحَثُ فِی الْأَمْرِ مِنْ حَیْثُ إنَّهُ یُوجِبُ الْوُجُوبَ ، وَفِی النَّهْیِ مِنْ حَیْثُ إنَّهُ یُوجِبُ الْحُرْمَةَ وَالْوُجُوبُ ، وَالْحُرْمَةُ

حُكْمٌ شَرْعِيٌّ

ترجمہ:۔ (اور ہم وارد کرتے ہیں اس کی ابحاث کو یعنی کتاب کے ابحاث کو (دو بابوں میں پہلا باب اس کے معنیٰ کا فائدہ دینے میں ہے) تو جان لے کہ بیشک غرض اس کا حکم شرعی کا فائدہ دینا ہے لیکن اس کا فائدہ دینا حکم شرعی کا موقوف ہے اس کے معنیٰ کا فائدہ دینے پر پس ضروری تھا بحث کرنا اس کے معنیٰ کا فائدہ دینے میں پس بحث کی جائے گی اس باب میں خاص اور عام اور مشترک وحقیقت اور مجاز اور ان کے غیر سے اس حیثیت سے کہ یہ مفید معنیٰ ہیں (اور دوسرا باب اس کے حکم شرعی کا فائدہ دینے میں ہے) پس بحث کی جائے گی اس امر میں اس حیثیت سے کہ وہ ثابت کرتا ہے وجوب کو اور نہی میں اس حیثیت سے کہ وہ ثابت کرتی ہے حرمت کو اور وجوب وحرمت حکم شرعی ہیں (واللہ اعلم بالصواب)

کتاب اللہ کی ابحاث کی ترتیب

تشریح: ونورد ابحاثہ:۔ یہاں سے کتاب اللہ سے بحث کی ترتیب بیان کی ہے اس کو دو بابوں میں ذکر کریں گے باب اول افادۂ معنیٰ میں باب ثانی افادۂ حکم میں یعنی پہلے باب میں ایسی چیزیں ذکر کریں گے جو مفید للمعنیٰ ہوں یعنی کتاب اللہ سے معنیٰ کا فائدہ کیسے حاصل ہوتا ہے؟ مثلاً خاص عام ہونا مشترک ہونا وغیرہ اور دوسرے باب میں ایسی چیزیں ذکر کریں گے جو افادۂ حکم پر مشتمل ہوں یعنی کتاب اللہ سے حکم شرعی کا اثبات کیسے ہوگا؟ مثلاً امر سے بحث ہوگی اس حیثیت سے کہ امر وجوب کو ثابت کرتا ہے اور وجوب ایک حکم شرعی ہے اور نہی سے بحث ہوگی اس حیثیت سے کہ یہ موجب حرمت ہے اور حرمت ایک حکم شرعی ہے۔

اعلم:۔ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ اصولی کی غرض حکم شرعی کو ثابت کرنا ہے فلہٰذا اصول فقہ کا مقصود افادہ حکم ہوا جب مقصود افادہ حکم ہے تو اس کو مقدم کرنا چاہیئے اور افادہ معنیٰ کی بحث کو مؤخر کرنا چاہیئے تو پھر مصنف نے اس کے برعکس کیوں کیا؟

جواب:۔ جب تک لفظ معنیٰ کا فائدہ نہیں دے گا تو حکم کیسے ثابت ہوگا؟ تو افادہ حکم موقوف ہے افادہ معنیٰ پر اور افادہ معنیٰ موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے اس لئے افادہ معنیٰ کی بحث کو مقدم کیا۔

تلویح

(قَوْلُهُ وَنُورِدُ أَبْحَاثَهُ) أَيْ بَيَانَ أَقْسَامِهِ وَأَحْوَالِهِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِإِفَادَةِ الْمَعَانِي،

وَإِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ فَالْكَلَامُ فِي تَعْرِيفِهِ خَارِجٌ عَنْ ذٰلِكَ ، وَالْمُرَادُ بِالْأَبْحَاثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِإِفَادَةِ الْمَعَانِي مَا لَهُ مَزِيدُ تَعَلُّقٍ بِإِفَادَةِ الْأَحْكَامِ وَلَمْ يُبَيَّنْ فِي عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ مُسْتَوْفًى كَالْخُصُوصِ ، وَالْعُمُومِ وَالِاشْتِرَاكِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لَا كَالْإِعْرَابِ وَالْبِنَاءِ وَالتَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِنْ مَبَاحِثِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَإِنْ تَعَلَّقَتْ بِإِفَادَةِ الْمَعَانِي لَا يُقَالُ الْمُرَادُ مَا يَتَعَلَّقُ بِإِفَادَةِ الْكِتَابِ الْمَعْنَى وَهٰذِهِ تَعُمُّ الْكِتَابَ وَغَيْرَهُ لِأَنَّا نَقُولُ وَكَذٰلِكَ الْمَبَاحِثُ الْمُورَدَةُ فِي الْبَابِ الْأَوَّلِ بَلِ الثَّانِي أَيْضًا ، وَلِهٰذَا قِيلَ كَانَ حَقُّهَا أَنْ تُؤَخَّرَ عَنِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ نَظْمَ الْكِتَابِ لَمَّا كَانَ مُتَوَاتِرًا مَحْفُوظًا كَانَتْ مَبَاحِثُ النَّظْمِ بِهِ أَلْيَقَ وَأَلْصَقَ فَذُكِرَ عَقِيبَهُ.

ترجمہ:۔ یعنی بیان ہے اس کی اقسام کا اور اس کے ان احوال کا جو متعلق ہیں معانی کا فائدہ دینے اور احکام کو ثابت کرنے کے ساتھ پس کلام اس کی تعریف میں خارج ہے اور مراد ابحاث المتعلقہ بافادۃ المعانی سے وہ ابحاث ہیں جن کو افادہ معانی میں مزید تعلق ہے اور ان کو پورا پورا نہیں بیان کیا گیا علم عربیت میں مثل خصوص اور عموم اور مشترک ہونے اور اس کی مثل کے نہ کہ مثل معرب واور مبنی ہونے اور معرفہ ونکرہ ہونے کے اور اس کے علاوہ مباحثِ عربیات میں سے اگر چہ ان کا تعلق ہے افادہ معانی کے ساتھ۔ نہ کہا جائے کہ مراد وہ ابحاث ہیں جن کا تعلق کتاب کے معنیٰ کے افادہ کے ساتھ ہو اور یہ شامل ہے کتاب اور اس کے غیر کو کیونکہ ہم کہتے ہیں اور اسی طرح ہیں وہ مباحث جو ذکر کی گئی ہیں باب اول میں بلکہ بابِ ثانی میں بھی اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ان کا حق یہ تھا کہ ان کو مؤخر کیا جاتا کتاب وسنت سے مگر بیشک نظم کتاب جب متواتر اور محفوظ تھی تو ہیں نظم کی مباحث اس کے زیادہ لائق اور زیادہ قریب (ملی ہوئی) پس ذکر کیا گیا اس (کتاب) کے بعد۔

بحث عن الشیٔ کا کیا معنیٰ ہے؟

تشریح: قولہ نوردابحاثہ:۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ دو سوالوں کا جواب ہے۔

سوال اول:۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ باب اول کتاب اللہ کے افادہ معنیٰ کے بیان میں ہے اور معنیٰ کا فائدہ تو تعریف بھی دیتی ہے تو پھر تعریف کتاب کو بھی باب اول میں ذکر کر دیتے اس تعریف کو مقدم کیوں ذکر کیا؟

سوال ثانی:۔ مصنفؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ باب اول میں جمیع مسائل کا محمول نفس افادہ بنے گا حالانکہ بہت سارے مسائل کا محمول افادہ واقع نہیں ہوتا تو نوردا بحاثہ کا مطلب ہوگا کہ ہم کتاب اللہ کے ایسے احوال سے بحث کرینگے جو نفس افادہ کے قبیل سے ہیں حالانکہ کتاب اللہ کے بہت سے احوال باب اول میں ایسے مذکور ہوتے ہیں جو افادہ معنی سے متعلق ہوتے ہیں لیکن نفس افادہ نہیں بنتے۔

جواب سوال اول:۔ اس طرح دیا کہ موضوع سے بحث کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے عوارض ذاتیہ کو موضوع پر محمول کیا جاسکے تو کتاب اللہ کی ابحاث سے مراد اس کے احوال اور اقسام ہونگے کیونکہ احوال اور اقسام کتاب اللہ کے ایسے عوارض ذاتیہ ہیں جو اس پر محمول ہوسکتے ہیں باقی رہی تعریف تو اس کو کتاب اللہ کا عرض ذاتی بنا کر اس پر کیونکہ محمول نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے باب اول کی مباحث سے یہ خارج ہے اس لئے اس کو مقدمہ میں ذکر کیا۔

جواب سوال ثانی:۔ اس طرح دیا کہ باب اول میں ان احوال سے بحث ہوگی جن کو افادہ معنی میں تعلق ہو نفس افادہ واقع ہونا کوئی ضروری نہیں۔فلا اعتراض فاحفظ فانہ دقیق۔

والمراد بالابحاث:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ باب اول میں ان احوال سے بحث ہوگی جو افادہ معنیٰ کے ساتھ متعلق ہیں یا ان کا اثبات احکام سے تعلق ہو تو پھر صرف ونحو کے قانون بھی باب اول میں ذکر کرنے چاہئیں کیونکہ وہ بھی افادہ معنیٰ کے ساتھ ہیں اور ان کا اثبات احکام کے ساتھ تعلق بھی ہے کیونکہ صرف ونحو وغیرہ میں جن امور سے بحث ہوتی ہے ان کو افادہ معنی اور اثبات احکام کے ساتھ تعلق قریب اگرچہ نہیں تعلق بعید ضرور حاصل ہے۔

جواب:۔ باب اول میں جو دو شرطیں ذکر کی گئی ہیں ان کے علاوہ دو شرطیں اور ہیں (۱) اثبات احکام کے ساتھ گہرا تعلق ہو یعنی خاص تعلق ہو (۲) ان کو کسی علم میں علیحدہ مستقلاً بیان نہ کیا گیا ہو اور علوم عربیت کے بعض قواعد کو اثبات احکام سے خاص تعلق نہیں ہے اور بعض کو تعلق ہے لیکن وہ دوسرے علم میں مستقلاً بیان کئے گئے ہیں۔

کیا ابحاثہ کی اضافت تخصیص کے لئے ہے؟

لایقال:۔ یہ شرح کا تیسرا حصہ ہے غرض ایک سوال ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے علوم عربیت کو خارج کرنے کے لئے ان دو قیود کی ضرورت نہ تھی کہ اثبات احکام سے خصوصی تعلق ہو اور کسی علم میں مستقلاً بیان نہ کئے گئے ہوں ان کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ بحث کتاب میں چل رہی ہے اور متن میں مذکور ابحاثہ کی ہ ضمیر کا مرجع کتاب ہے اور یہ اضافت ابحاث کی تخصیص کے لئے ہے یعنی ایسی ابحاث بیان کریں گے جو کتاب اللہ سے خاص ہیں اور علوم عربیہ کے مباحث تو عام ہیں کلام اللہ اور غیر کلام اللہ سب میں پائی جاتی ہیں تو یہ اس اضافت سے خارج ہیں لہذا ان قیودات کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب:۔ اگر اضافت تخصیص کے لئے ہو پھر تو اصول فقہ کی بہت ساری مباحث خارج ہو جائیں گی جیسے خاص عام وغیرہ یہ عام ہیں کتاب اللہ کے علاوہ سنت رسول اللہ ﷺ میں بھی پائے جاتے ہیں ایسے ہی حقیقت مجاز بھی خارج ہو جائینگے تو یہ اضافت کی تخصیص کے لئے نہیں ہے لہذا قیود ذکر کرنے کی ضرورت ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اصولیین کہتے ہیں کہ خاص و عام وغیرہ کو کتاب اللہ کے بعد ذکر کرنا چاہیئے کیونکہ یہ کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں ہے لیکن یہ نظم اور الفاظ کی اقسام ہیں اور نظم قرآن کا متواتر اور محفوظ ہے اس لئے یہ کتاب اللہ کے ساتھ ان کو ذکر کرنا زیادہ مناسب تھا اس لئے ان کو کتاب اللہ کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اضافت کو تخصیص کے لئے لینے کی صورت میں اگرچہ مباحث عربیہ تو خارج ہو جائینگے لیکن دوسری خرابی لازم آئے گی اس سے بچنے کے لئے اضافت کو تخصیص کے لئے نہیں لیا جائے گا لہذا جب اضافت کو تخصیص کے لئے نہیں لیا تو مباحث عربیہ خارج نہ ہوئے تو ان کے اخراج کے لئے مذکورہ قیود کو لگانا ضروری ہوا۔

توضیح

(اَلْبَابُ الْأَوَّلُ لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ نَظْمًا دَالًّا عَلَى الْمَعْنَى قُسِّمَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى أَرْبَعَ تَقْسِيمَاتٍ) اَلْمُرَادُ بِالنَّظْمِ هٰهُنَا اللَّفْظُ إِلَّا أَنَّ فِي إِطْلَاقِ اللَّفْظِ عَلَى الْقُرْآنِ نَوْعَ سُوْءِ أَدَبٍ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ فِي الْأَصْلِ إِسْقَاطُ شَيْءٍ مِنَ الْفَمِ فَلِهٰذَا اخْتَارَ النَّظْمَ مَقَامَ اللَّفْظِ ، وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَاصَّةً ، بَلِ اعْتَبَرَ الْمَعْنَى فَقَطْ حَتَّى لَوْ قَرَأَ بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ جَازَتِ الصَّلَاةُ عِنْدَهُ وَإِنَّمَا قَالَ خَاصَّةً ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَهُ لَازِمًا فِي غَيْرِ جَوَازِ الصَّلَاةِ كَقِرَاءَةِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ حَتَّى لَوْ قَرَأَ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ

بِالْفَارِسِيَّةِ يَجُوزُ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقُرْآنٍ لِعَدَمِ النَّظْمِ لَكِنَّ الْأَصَحَّ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ أَيْ :عَنْ عَدَمِ لُزُومِ النَّظْمِ فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ فَلِهَذَا لَمْ أُورِدْ هَذَا الْقَوْلَ فِي الْمَتْنِ ، بَلْ قُلْت إنَّ الْقُرْآنَ عِبَارَةٌ عَنْ النَّظْمِ الدَّالِّ عَلَى الْمَعْنَى وَمَشَايِخُنَا قَالُوا :إنَّ الْقُرْآنَ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ مُرَادَهُمْ النَّظْمُ الدَّالُّ عَلَى الْمَعْنَى فَاخْتَرْت هَذِهِ الْعِبَارَةَ .

(بِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ لَهُ) هَذَا هُوَ التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ مِنْ التَّقَاسِيمِ الْأَرْبَعَةِ فَيَنْقَسِمُ الْكَلَامُ بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ إلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ ، وَالْمُشْتَرَكِ كَمَا سَيَأْتِي ، وَهَذَا مَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ الْأَوَّلُ فِي وُجُوهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً (ثُمَّ بِاعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِهِ فِيهِ) هَذَا هُوَ التَّقْسِيمُ الثَّانِي فَيَنْقَسِمُ اللَّفْظُ بِاعْتِبَارِ الِاسْتِعْمَالِ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ فِي غَيْرِهِ كَمَا يَجِيءُ .

(ثُمَّ بِاعْتِبَارِ ظُهُورِ الْمَعْنَى عَنْهُ وَخَفَائِهِ وَمَرَاتِبِهِمَا) ، وَهَذَا مَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَالثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ النَّظْمِ ، وَإِنَّمَا جَعَلْت هَذَا التَّقْسِيمَ ثَالِثًا وَاعْتِبَارُ الِاسْتِعْمَالِ ثَانِيًا عَلَى عَكْسِ مَا أَوْرَدَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ ؛ لِأَنَّ الِاسْتِعْمَالَ مُقَدَّمٌ عَلَى ظُهُورِ الْمَعْنَى وَخَفَائِهِ (ثُمَّ فِي كَيْفِيَّةِ دَلَالَتِهِ عَلَيْهِ) ، وَهَذَا مَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَالرَّابِعُ :فِي وُجُوهِ الْوُقُوفِ عَلَى أَحْكَامِ النَّظْمِ .

ترجمہ:۔ (پہلا باب جب ہے قرآن نظم دال علی المعنی تو تقسیم کیا گیا لفظ کو نسبت کرتے ہوئے معنی کی طرف چار تقسیموں میں)مراد نظم سے یہاں لفظ ہے مگر بیشک لفظ کا اطلاق کرنے میں قرآن پر ایک قسم کی سوءادبی ہے کیونکہ لفظ اصل میں منہ سے کسی شئی کو گرانا ہے پس اسی وجہ سے اختیار کیا نظم کو لفظ کی جگہ اور تحقیق روایت کیا گیا ہے امام ابوحنیفہؒ سے کہ بیشک انہوں نے نہیں بنایا نظم کو رکن لازم نماز کے جائز ہونے کے حق میں خاص طور پر بلکہ اعتبار کیا ہے معنیٰ کا فقط حتیٰ کہ اگر قراءت کی غیر عربی کی نماز کے اندر بغیر عذر کے تو جائز ہے نماز امام صاحب کے ہاں اور جز ایں نیست کہ کہا ہے خاصۃً کیونکہ انہوں نے بنایا اس کو رکن

لازم جوازِ صلوٰۃ کے علاوہ میں جیسا کہ جنبی و حائضہ کی قرائت ہے حتیٰ کہ اگر وہ قراءت کرلیں ایک آیت کی قرآن میں سے فارسی میں تو جائز ہے کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے نظم کے نہ ہونے کی وجہ سے لیکن اصح بات یہ ہے کہ انہوں نے رجوع کرلیا تھا اس قول سے یعنی جوازِ صلوٰۃ کے حق میں نظم کے عدمِ لزوم سے پس اسی وجہ سے نہیں ذکر کیا میں نے یہ قول متن میں بلکہ میں نے کہا کہ بیشک قرآن نام ہے نظم دال علی المعنیٰ کا اور مشائخ نے فرمایا کہ بیشک قرآن وہ نظم اور معنیٰ کا نام ہے پس ظاہر ہے کہ ان کی مراد نظم دال علی المعنیٰ ہے پس میں نے اختیار کیا اس عبارت کو (باعتبار اس لفظ کی وضع کے اس کے معنیٰ کے لئے) یہ وہ تقسیم اول ہے تقاسیم اربعہ میں سے پس تقسیم ہوتا ہے کلام باعتبار وضع کے خاص اور عام اور مشترک کی طرف جیسا کہ آئے گا اور یہ ہے وہ جس کو فخر الاسلام نے کہا ہے الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ (پھر اس لفظ کے استعمال کے اعتبار سے اس معنیٰ میں) یہ وہ تقسیم ثانی ہے پس تقسیم ہوگا لفظ باعتبار استعمال کے اس بات کی طرف کہ بیشک وہ مستعمل ہے موضوع لہ میں یا اس کے غیر میں (پھر معنیٰ کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے اس لفظ سے اور اس معنیٰ کے خفا کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مراتب کے اعتبار سے) اور یہی ہے وہ جس کو کہا ہے فخر الاسلام نے الثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم (پھر اس لفظ کی دلالت کی کیفیت میں اس معنیٰ پر) اور یہ وہ ہے جس کو کہا ہے فخر الاسلام نے والرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم (تقسیم رابع احکامِ نظم پر واقفیت کی وجوہ میں)

لفظ کی نسبت للمعنیٰ کے اعتبار سے تقسیمات اربعہ

تشریح: الباب الاول:۔ یہاں سے لفظ کی نسبت الی المعنیٰ کے اعتبار سے تقسیمات اربعہ کا بیان ہے۔

سوال:۔ باب اول کے مباحث تو افادہ معنی کے اعتبار سے ہیں اب ان مباحث میں لفظ کی تقسیم کو ذکر کیا جا رہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ تو اس کے جواب میں مصنف نے فرمایا کہ قرآن نظم دال علی المعنیٰ کا نام ہے یعنی ایسے الفاظ کا نام ہے جو معانی پر دلالت کریں لہذا قرآن نام ہوا نظم من ہذہ الحیثیت تو اس کا افادہ معانی کی مباحث میں ذکر کرنا درست ہوا۔

سوال:۔ جب نظم سے مراد لفظ ہے تو پھر آپ نے نظم کا اطلاق کیوں کیا؟ لفظ کا اطلاق کیوں نہ کیا؟

جواب:۔ قرآن پر لفظ کے اطلاق میں بے ادبی ہے کیونکہ لفظ کہتے ہیں منہ سے پھینکنے کو اور نظم کہتے ہیں موتیوں کو دھاگے میں پرونے کو اس لئے نظم کا اطلاق کیا۔

کیا امام صاحبؒ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے؟

وقد روی الخ:۔ سے روایت امام ابو حنیفہؒ کو نقل کر رہے ہیں جس سے مقصود سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی روایت ہے کہ نماز میں قرائت فارسی زبان میں بدون کسی عذر کے جائز ہے اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن نام ہے فقط معنیٰ کا اور آپ کہہ رہے ہیں قرآن نام ہے نظم کا جو دال علی المعنیٰ ہو باقی صرف نماز کی قید اس لئے لگائی کہ امام صاحبؒ بھی دیگر احکام میں نظم کو رکن لازم قرار دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ امام صاحب جنبی اور حائضہ عورت کے لئے فارسی زبان میں قرآن پڑھنے کو جائز قرار دیتے ہیں قرآن نہ ہونے کی وجہ سے۔

جواب:۔ امام صاحبؒ نے جو نماز کے حق میں نظم کو رکن غیر لازم قرار دیا اس وجہ سے نہیں کہ قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے بلکہ اس وجہ سے کہ نماز مین وسعت ہے یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قرب و نیاز اور اس کے مشاہدہ کا وقت ہوتا ہے الفاظ کے لزوم سے اس کے قرب میں کمی آسکتی ہے اس لئے یہ قول اختیار کیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا لہذا جو مذہب جمہور کا ہے وہی مذہب امام صاحبؒ کا ہے صاحب توضیح فرماتے ہیں اس وجہ سے میں نے متن میں امام صاحب کی روایت کی رعایت نہیں کی اور تعبیر یوں کر دی کہ قرآن نام ہے ایسی نظم کا جو دال ہو معنیٰ پر۔

ومشائخنا قالوا:۔ سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ آپ نے جو تعبیر کی ہے کہ قرآن نظم دال علی المعنیٰ کا نام ہے یہ تعبیر مشائخ اور سلف کی تعبیر کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ قرآن نظم اور معنی کا نام ہے تو مشائخ کی مخالفت بھی بے ادبی ہے۔

جواب:۔ مشائخ نے کہا کہ قرآن الفاظ و معانی کے مجموعہ کا نام ہے ان کی مراد بھی اس تعبیر سے یہی ہے کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے لہذا ان کا اور ہمارا مقصود ایک ہے الفاظ مختلف ہیں اس سے مشائخ کی مخالفت لازم نہیں آتی۔

باعتبار وضعه له:۔ یہاں سے تقسیم اربعہ کا اجمالی بیان ہے کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے اور بر مذہب جمہور اس کی چار قسمیں خاص عام مشترک مؤول ہیں اور بر مذہب صاحب توضیح خاص عام مشترک اور جمع منکر ہیں اور علامہ فخر الاسلام نے پہلی تقسیم کا یوں عنوان قائم کیا ہے التقسیم الاول فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً یعنی پہلی تقسیم نظم کے طرق کے بیان میں ہے صیغہ اور لغت کے اعتبار سے۔

ثم باعتبار استعماله:۔ یعنی ثانی تقسیم لفظ کی باعتبار استعمال اللفظ فی المعنی کے ہے یعنی لفظ باعتبار استعمال کے اس طرف منقسم ہوگا کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا۔

ثم باعتبار ظهور المعنیٰ عنه:۔ تقسیم ثالث ظہورِ معنیٰ اور خفاء معنیٰ کے اعتبار سے ہے اس کی آٹھ قسمیں ہیں چار قسمیں ظہور

کے اعتبار سے ہیں یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم اور چار خفاء کے اعتبار سے ہیں یعنی خفی، مشکل، مجمل، متشابہ یہ وہ تقسیم ہے جس کو صاحب توضیح تیسری قسم بنا رہے ہیں اور فخر السلام نے اس کو تقسیم ثانی بنایا ہے اور استعمال کے اعتبار سے جو تقسیم ہے جس کو صاحب توضیح نے تقسیم ثانی بنایا ہے فخر الاسلام اس کو تقسیم ثالث بناتے ہیں ماتنؒ نے علامہ فخر الاسلام کی عنوان میں بھی مخالفت کی ہے کہ ماتنؒ نے باعتبار ظہور المعنیٰ عنہ وخفاءہ کیساتھ تعبیر کیا ہے اور فخر الاسلام نے والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم کیساتھ تعبیر کیا ہے۔

سوال:۔ جب فخر الاسلام نے باعتبار استعمال کے تقسیم کو تقسیم ثالث بنایا ہے تو ماتنؒ نے تقسیم ثانی کیوں بنایا ہے؟

جواب:۔ یہ ہے کہ اولاً لفظ استعمال ہوتا ہے کسی معنیٰ میں پھر دیکھا جاتا ہے کہ معنیٰ کا ظہور وخفاء ہے یا نہیں یعنی ظہور خفاء کا مرتبہ استعمال سے مؤخر ہوتا ہے لہذا مناسب ہے کہ لفظ کی تقسیم باعتبار استعمال کو لفظ کی تقسیم باعتبار ظہور وخفاء پر مقدم کیا جائے

ثم فی کیفیۃ دلالتہ علیہ:۔ تقسیم رابع کیفیت دلالت کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کی معنیٰ پر دلالت کی کیفیت کیا ہے اس اعتبار سے صاحب توضیح اور فخر الاسلام دونوں کے ہاں اس کی چار قسمیں ہیں البتہ عنوان قائم کرنے میں اختلاف ہے فخر الاسلام نے تقسیم رابع کا عنوان قائم کیا ہے الرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم یعنی چوتھی تقسیم احکام نظم پر موقوف ہونے کے طرق کے بیان میں ہے جبکہ صاحب توضیح نے اس کو ثم فی کیفیۃ دلالتہ علیہ کیساتھ تعبیر کیا۔

تلویح

(قَوْلُهُ لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ) يُرِيدُ أَنَّ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَى الْمَعْنَى بِالْوَضْعِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ وَضْعٍ لِلْمَعْنَى ، وَاسْتِعْمَالٍ فِيهِ وَدَلَالَةٍ عَلَيْهِ فَتَقْسِيمُ اللَّفْظِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنَاهُ إِنْ كَانَ بِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ لَهُ فَهُوَ الْأَوَّلُ ، وَإِنْ كَانَ بِاعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِهِ فِيهِ فَهُوَ الثَّانِي ، وَإِنْ كَانَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَيْهِ ، فَإِنْ اُعْتُبِرَ فِيهِ الظُّهُورُ وَالْخَفَاءُ فَهُوَ الثَّالِثُ وَإِلَّا فَهُوَ الرَّابِعُ وَجَعَلَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ هَذِهِ الْأَقْسَامَ أَقْسَامَ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى وَجَعَلَ الْأَقْسَامَ الْخَارِجَةَ مِنْ التَّقْسِيمَاتِ الثَّلَاثِ الْأُوَلِ مَا هُوَ صِفَةٌ لِلَّفْظِ ، وَأَمَّا الْأَقْسَامُ الْخَارِجَةُ مِنْ التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَجَعَلَهَا تَارَةً الِاسْتِدْلَالَ بِالْعِبَارَةِ وَبِالْإِشَارَةِ وَبِالدَّلَالَةِ

وَبِالِاقْتِضَاءِ .وَتَارَةً الِاسْتِدْلَالَ بِالْعِبَارَةِ وَبِالْإِشَارَةِ وَالثَّابِتِ بِالدَّلَالَةِ وَبِالِاقْتِضَاءِ وَتَارَةً الْوُقُوفَ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَإِشَارَتِهِ وَدَلَالَتِهِ وَاقْتِضَائِهِ .

وَذَكَرَ فِي تَفْسِيرِهَا مَا هُوَ صِفَةٌ لِلْمَعْنَى كَالثَّابِتِ بِالنَّظْمِ مَقْصُودًا أَوْ غَيْرَ مَقْصُودٍ وَالثَّابِتِ بِمَعْنَى النَّظْمِ وَالثَّابِتِ بِالزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ شَرْطًا لِصِحَّتِهِ فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إلَى أَنَّ أَقْسَامَ التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ أَقْسَامٌ لِلْمَعْنَى وَالْبَوَاقِي لِلنَّظْمِ وَبَعْضُهُمْ إلَى أَنَّ الدَّلَالَةَ وَالِاقْتِضَاءَ أَقْسَامٌ لِلْمَعْنَى وَالْبَوَاقِي لِلنَّظْمِ .

وَصَرَّحَ الْمُصَنِّفُ بِأَنَّ الْجَمِيعَ أَقْسَامُ اللَّفْظِ بِالنِّسْبَةِ إلَى الْمَعْنَى أَخْذًا بِالْحَاصِلِ وَمَيْلًا إلَى الضَّبْطِ فَأَقْسَامُ التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ هُوَ الدَّالُّ بِطَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ ، وَالدَّلَالَةِ وَالِاقْتِضَاءِ وَعَدَمُ الِالْتِفَاتِ إلَى الْعِبَارَاتِ وَاخْتِلَافِهَا مِنْ دَأْبِ الْمَشَايِخِ وَعَلَى مَا ذَكَرَهُ مِنْ تَقْسِيمِ اللَّفْظِ بِالنِّسْبَةِ إلَى الْمَعْنَى يُحْمَلُ قَوْلُهُمْ أَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى كَمَا قَالُوا الْقُرْآنُ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا وَأَرَادُوا أَنَّهُ النَّظْمُ الدَّالُّ عَلَى الْمَعْنَى لِلْقَطْعِ بِأَنَّ كَوْنَهُ عَرَبِيًّا مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَنْقُولًا بِالتَّوَاتُرِ صِفَةٌ لِلَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الْمَعْنَى لَا لِمَجْمُوعِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى ، وَكَذَا الْإِعْجَازُ يَتَعَلَّقُ بِالْبَلَاغَةِ ، وَهِيَ مِنْ الصِّفَاتِ الرَّاجِعَةِ إلَى اللَّفْظِ بِاعْتِبَارِ إفَادَتِهِ الْمَعْنَى فَإِنَّهُ إذَا قُصِدَتْ تَأْدِيَةُ الْمَعَانِي بِالتَّرَاكِيبِ حَدَثَتْ أَغْرَاضٌ مُخْتَلِفَةٌ تَقْتَضِي اعْتِبَارَ كَيْفِيَّاتٍ وَخُصُوصِيَّاتٍ فِي النَّظْمِ ، فَإِنْ رُوعِيَتْ عَلَى مَا يَنْبَغِي بِقَدْرِ الطَّاقَةِ صَارَ الْكَلَامُ بَلِيغًا ، وَإِذَا بَلَغَ فِي ذَلِكَ حَدًّا يَمْتَنِعُ مُعَارَضَتُهُ صَارَ مُعْجِزًا فَالْإِعْجَازُ صِفَةُ النَّظْمِ بِاعْتِبَارِ إفَادَتِهِ الْمَعْنَى لَا صِفَةُ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى ، وَقَدْ يُقَالُ إنَّ مَعْنَى الْقُرْآنِ نَفْسِهِ أَيْضًا مُعْجِزٌ ؛ لِأَنَّ الِاطِّلَاعَ عَلَيْهِ خَارِجٌ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ كَمَا نُقِلَ أَنَّ تَفْسِيرَ الْفَاتِحَةِ أَوْقَارٌ مِنْ الْعِلْمِ .

وَالْجَوَابُ أَنَّ هٰذَا أَيْضًا مِنْ إِعْجَازِ النَّظْمِ ؛ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ مِنَ الْمَعَانِي مَا لَا يَحْتَمِلُهُ كَلَامٌ آخَرُ ، وَمَقْصُودُ الْمَشَايِخِ مِنْ قَوْلِهِمْ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا دَفْعُ التَّوَهُّمِ النَّاشِءِ مِنْ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِجَوَازِ الْقِرَاءَةِ بِالْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ أَنَّ الْقُرْآنَ عِنْدَهُ اسْمٌ لِلْمَعْنَى خَاصَّةً .

ترجمہ:۔قولہ لما کان القرآن مراد لیتے ہیں بیشک وہ لفظ جودال علی المعنیٰ ہے وضع کے ساتھ ضروری ہے اس کے لئے معنیٰ کے لئے موضوع ہونا اور اس معنیٰ میں استعمال ہونا اور دلالت کرنا اس پر پس لفظ کی تقسیم نسبت کرتے ہوئے اس معنیٰ کی طرف اگر ہو باعتبار اس لفظ کی وضع کے اس معنیٰ کے لئے پس وہ تقسیم اول ہے اور اگر ہو باعتبار اس لفظ کے استعمال کے اس معنیٰ میں تو وہ تقسیم ثانی ہے اور اگر ہو باعتبار اس لفظ کی دلالت کے اس کے معنیٰ پر پس اگر اعتبار کیا گیا ہو اس میں ظہور اور خفاء کا پس وہ تقسیم ثالث ہے وگرنہ پس وہ تقسیم رابع ہے اور بنایا امام فخر الاسلام نے ان اقسام کو نظم اور معنیٰ کی اقسام اور بنایا ان اقسام کو جو نکلتی ہیں پہلی تین تقسیمات سے وہ جو صفت ہیں لفظ کی اور بہرحال وہ اقسام جو نکلتی ہیں تقسیم رابع سے پس بنایا ان کو کبھی الاستدلال بعبارۃ النص اور الاستدلال باشارۃ النص اور الاستدلال باقتضاء النص اور استدلال بدلالۃ النص اور کبھی بنایا الاستدلال بعبارۃ النص الاستدلال باشارۃ النص اور الثابت بدلالۃ النص اور الثابت باقتضاء النص اور کبھی بنایا الوقوف بعبارۃ النص الوقوف باشارۃ النص اور الوقوف بدلالۃ النص اور الوقوف باقتضاء النص ۔اور ذکر کیا اس کی تفسیر میں وہ جو صفت ہے معنیٰ کی جیسا کہ ثابت بالنظم مقصود ہو یا غیر مقصود اور ثابت ہونے والی چیز معنیٰ نظم سے اور ثابت ہونا زیادتی سے نص پر جو شرط ہے اس کے صحیح ہونے کے لئے پس چلے گئے ان کے بعض اس طرف کہ بیشک اقسام تقسیم اربع کی وہ اقسام ہیں معنیٰ کی اور باقی (اقسام ہیں) نظم کی اور بعض اس طرف کہ بیشک دلالت النص اور اقتضاء النص اقسام ہیں معنیٰ کی اور باقی نظم کی اور مصنف نے تصریح کی ہے کہ بیشک تمام اقسام ہیں نظم کی نسبت کرتے ہوئے معنیٰ کی طرف لیتے ہوئے حاصل کو اور میلان کرتے ہوئے ضبط کی طرف پس اقسام تقسیم رابع کی وہ الدال بطریق العبارۃ الدال بطریق الاشارہ الدال بطریق الدلالۃ الدال بطریق الاقتضاء ہیں اور توجہ نہ کرنا عبارات اور ان کے اختلاف کی طرف یہ مشائخ کا طریقہ ہے۔اور بناء کرتے ہوئے اس پر جس کو ذکر کیا ہے (ماتنؒ نے) لفظ کی تقسیم للمعنی پر محمول کیا جائے گا ان کے اس قول کو کہ یہ نظم اور معنیٰ کی اقسام ہیں جیسا کہ انہوں نے کہا کہ قرآن نظم اور معنیٰ کے مجموعہ کا نام ہے اور انہوں نے مراد لیا کہ بیشک وہ نظم دال علی المعنیٰ کا نام ہے بوجہ قطعی ہونے اس بات کے کہ بیشک ہونا اس قرآن کا عربی مکتوب فی المصاحب منقول بالتواتر یہ صفت ہے اس لفظ کی جودال علی المعنیٰ ہو نہ کہ لفظ اور معنیٰ کے مجموعہ کی اور

اسی طرح اعجاز متعلق ہے بلاغت کے ساتھ اور وہ بلاغت ان صفات میں سے ہے جولوٹنے والی ہیں لفظ کی طرف باعتبار اس لفظ کے فائدہ دینے کے معنیٰ کا کیونکہ جب ارادہ کیا جائے معنیٰ کو ادا کرنے کا ترکیب کیساتھ تو پیدا ہوتی ہیں مختلف اغراض جو تقاضہ کرتی ہیں کیفیات اور خصوصیات کے اعتبار کرنے کا نظم میں پس اگر رعایت رکھی جائے اس پر جو مناسب ہے طاقت انسانی کی بقدر تو ہو جاتا ہے کلام بلیغ اور جب پہنچ جائے یہ اس حد کو کہ ممتنع ہو اس کا معارضہ تو ہو جاتا ہے کلام معجز پس اعجاز صفت ہے نظم کی باعتبار اس نظم کے فائدہ دینے کے معنیٰ کا نہ کہ صفت ہے نظم اور معنیٰ کی اور کبھی کہا جاتا ہے کہ بیشک معنیٰ قرآن کا خود بھی معجز ہے کیونکہ اطلاع حاصل کرنا اس پر خارج ہے طاقت بشری سے جیسا کہا کہا جاتا ہے فاتحہ کی تفسیر کئی بوجھ ہیں علم کے اور جواب یہ ہے کہ بیشک یہ بھی نظم کے اعجاز میں سے ہے بایں طور کہ جس طرح احتمال رکھتا ہے (وہ نظم) ان معانی کا نہیں احتمال رکھتا ان معانی کا کوئی دوسرا کلام اور مشائخ کا مقصود ان کے اس قول سے کہ وہ قرآن نظم و معنیٰ کا مجموعہ ہے دفع کرنا س وہم کو جو پیدا ہونے والا ہے امام ابوحنیفہؒ کے قول سے فارسی میں جواز قرائت کا نماز کے حق میں کہ شاید قرآن امام صاحبؒ کے ہاں وہ نام ہے معنیٰ کا خاص طور پر۔

تقسیمات اربعہ کی وجہ حصر

تشریح: قولہ لما کان:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ تقسیمات اربعہ کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے کہ جو لفظ دال علی المعنیٰ ہو اس کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے (۱) وضع یعنی واضع نے اس لفظ کو کس معنیٰ کے لئے وضع کیا ہے (۲) استعمال یعنی یہ کون سے معنیٰ میں مستعمل ہے (۳) دلالت علی المعنیٰ کہ لفظ کس معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اگر پہلی چیز کا اعتبار ہو تو تقسیم اول ہے دوسری چیز کا اعتبار ہو تو تقسیم ثانی ہے دلالت علی المعنیٰ کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں ظہور و خفاء کا اعتبار ہو گا یا نہیں اگر ظہور و خفاء کا اعتبار ہو تو تقسیم ثالث ورنہ تقسیم رابع ہو گی۔

علامہ فخر الاسلامؒ کی تعبیرات سے وجہ عدول

وجعل فخر الاسلام:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ماتنؒ کی فخر الاسلام کی تقسیمات سے وجہ عدول بیان کرنا ہے کہ فخر الاسلامؒ کی تعبیریں اور ہیں ماتنؒ کی اور ہیں۔

سوال:۔ فخر الاسلامؒ کی تقسیمات اربعہ کی تعبیرات سے مصنفؒ نے کیوں عدول کیا؟ اور نیا طریقہ کیوں اختیار کیا؟

جواب:۔ فخر الاسلامؒ نے جو تقسیمات اربعہ بیان کی ہیں ان میں دیکھنے والوں کو پریشانی لاحق ہوتی ہے چار تقسیمات لفظ کی

صفت ہیں یا معنیٰ کی صفات ہیں کیونکہ پہلی تین قسموں میں نظم کا ذکر کیا پہلی تقسیم کے بارے میں کہا الاول فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً اور ثانی کے بارے میں کہا فی وجوہ استعمال ذلک النظم اور تقسیم ثالث کے بارے میں کہا والثالث فی وجوہ بیان ذلک النظم جب چوتھی تقسیم کی باری آئی تو اس کو مختلف اعتبارات سے تعبیر کیا کبھی استدلال کا لفظ ذکر کیا کہ الاستدلال بعبارۃ النص الاستدلال باشارۃ النص الاستدلال بدلالۃ النص اور الاستدلال باقتضاء النص اور کبھی پہلی دو میں استدلال کا لفظ استعمال کیا الاستدلال بعبارۃ النص اور الاستدلال باشارۃ النص اور دوسری دو میں ثابت کا لفظ استعمال کیا الثابت بدلالۃ النص الثابت باقتضاء النص اور کبھی وقوف کا لفظ استعمال کیا اور وقوف کی تعبیر مختلف انداز سے کی مثلاً الثابت بالنظم کہا کہ اگر ثابت بالنظم مقصود کے قبیل سے ہوگا تو یہ عبارۃ النص ہے اور غیر مقصود ہو تو یہ اشارۃ النص ہے اور کبھی ثابت بمعنی النص سے تعبیر کیا اور اس کو دلالت النص سے تعبیر کیا اور چوتھی قسم کے لئے الثابت بزیادۃ علی النص کہا اور اس کو یہ اقتضاء النص سے تعبیر کیا تو دیکھنے والوں کو پریشانی لاحق ہوئی کہ پہلی تین تقسیموں میں نظم کا لفظ ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ تمام تقسیمات کی اقسام لفظ کی صفت ہیں اور آخری تقسیم میں نظم اور لفظ کو ذکر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ آخری تقسیم کی تمام اقسام معنیٰ کی صفت ہیں اور کبھی سب کو استدلال سے تعبیر کیا اور استدلال لفظ کی صفت ہے یعنی استدلال لفظ سے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ لفظ کی صفت ہے اور اسی طرح کبھی آخری تقسیم کی پہلی دو قسموں کو تعبیر کیا استدلال بعبارۃ النص استدلال باشارۃ النص کے ساتھ اور آخری دو کے لئے الثابت کا لفظ استعمال کیا اس اعتبار سے اس تقسیم کی پہلی دو اقسام لفظ کی صفت ہیں اور آخری اقسام معنیٰ کی صفت ہیں کیونکہ ثابت معنی ہوتا ہے اور کیونکہ کبھی وقوف کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ چوتھی تقسیم کے اقسام یہ مجتہد کی صفات بنتی ہیں کیونکہ وقوف اور اطلاع مجتہد کو حاصل ہوتی ہے تو کئی خرابیاں پیش آئیں اول یہ کہ ساری تقسیمات لفظ کی قسمیں ہیں یا معنیٰ کی دوسری خرابی یہ کہ اس سے ضبط متحقق نہیں ہوتا بخلاف مصنف کی تعبیر کے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام تقسیمات کے اقسام لفظ کی صفت ہیں اور ضبط میں بھی آسانی ہے کیونکہ مصنف نے آخری تقسیم میں الدال بطریق عبارۃ النص وغیرہ سے تعبیرات ذکر کر کے یہ ثابت کیا کہ اس تقسیم کی اقسام لفظ کی صفت ہیں خلاصہ یہ ہے کہ ان خرابیوں سے بچنے کے لئے مصنف نے نئی تعبیر اختیار کی اور فخر الاسلام کی تعبیرات اور عنوانات سے عدول کیا۔

کیا فخر الاسلامؒ سے تعبیر میں تسامح ہوا ہے

وعدم الالتفات:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے شارحؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ جب مقصود یہ ہے کہ قرآن ایسے الفاظ کا نام ہے جو دال علی المعنیٰ ہیں تو اس سے لازم آیا کہ فخر الاسلامؒ کی تعبیر میں

تسامح ہوا کیونکہ ان کی تعبیر میں قرآن لفظ ومعنیٰ کا مجموعہ ہے۔

جواب:۔ مشائخ کی عادت ہے کہ وہ الفاظ کی طرف توجہ نہیں کرتے بلکہ مقصود اور معنیٰ پر نظر ہوتی ہے تو یہاں بھی مقصود یہ ہے کہ قرآن نظم کا نام ہے جو دال علی المعنیٰ ہو لیکن الفاظ ایسے ذکر کیے جو بظاہر مقصود پر دلالت کرتے نظر نہیں آتے لیکن معنیٰ کی طرف نظر کرتے ہوئے مقصود پر دال ہیں تو ان کی طرف تسامح کی نسبت درست نہیں ہے۔

بزرگوں کے قول مؤول ہونے پر قرینہ

وعلی ماذکر:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض شارح سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ آپ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ چاروں تقسیموں سے حاصل شدہ اقسام لفظ کی صفت ہیں بلنسبت الی المعنیٰ جبکہ بزرگوں کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعہ کی صفت ہیں کیونکہ انہوں نے کہا ہے اقسام النظم والمعنیٰ جمیعاً؟

جواب:۔ یہ ہے بزرگوں کا مقولہ مؤول ہے کہ بزرگ جو تعبیر کر رہے ہیں اقسام النظم والمعنیٰ جمیعاً اس سے مراد نظم ہے من حیث الدلالت علی المعنیٰ باقی تاویل پر قرینہ موجود ہے کہ بزرگوں نے کہا القرآن اسم للنظم والمعنیٰ جمیعاً اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن نام ہے ایسی نظم کا جو دال ہو معنیٰ پر بالکل ایسے ہی یہاں پر ہے کہ انہوں نے کہا اقسام النظم والمعنیٰ جمیعاً اس سے مراد نظم من حیث الدلالت علی المعنیٰ ہے تعیین مراد پر دلیل یہ ہے کہ انہوں نے قرآن کی جتنی تعریفیں ذکر کی ہیں چاہے عام تعریف مراد لیں جیسے المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف وغیرہ یا ابن حاجب کی تعریف۔ ان میں سے ایسے الفاظ ذکر کیے ہیں جو الفاظ کی صفات بنتے ہیں مثلاً منزل علی الرسول ہونا مکتوب فی المصاحف ہونا تواتر سے منقول ہونا سب الفاظ کی صفت واقع ہوتی ہیں منزل علی الرسول کا لفظ کی صفت ہونا تو ظاہر ہے مکتوب فی المصاحف ہونا بھی لفظ کی صفت ہے کیونکہ محققین کے نزدیک کتابت حروف ہجائی کے ذریعہ الفاظ کی تصویریں بنانا ہے تو اگرچہ مصاحف میں نقوش اور صور ہوتے ہیں لیکن کیونکہ یہ الفاظ کی صورتیں ہیں اس لئے مکتوب دراصل الفاظ ہونگے تو مکتوب ہونا بھی لفظ کی صفت ہوا اسی طرح منقول بالتواتر ہونا بھی لفظ کی صفت ہے کیونکہ معنیٰ مخصوص تواتر سے نقل نہیں ہوتے۔ اسی طرح ابن حاجب کی تعریف ذکر کی ہے اس میں اعجاز کی قید ہے یہ اعجاز بھی لفظ کی صفت ہے کیونکہ اعجاز کہتے ہیں کہ کلام مقتضیٰ ظاہر اور عقل کے تقاضہ کے مطابق ہو انسانی طاقت کے مطابق اور یہ لفظ کی صفت ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب کسی معنیٰ کو الفاظ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں تو مختلف اغراض پیدا ہو

جاتی ہیں جیسے تحقیر تعظیم اظہار ذکاوت اظہار بلادت اور اسی طرح بہت ساری خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں مثلاً مخاطب منکر ہے تو کلام مؤکد کی ضرورت ہے اگر منکر نہیں ہے تو کلام مؤکد کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح تعریف تنکیر حذف وغیرہ اب اگر معنی کو ادا کرتے وقت بقدر طاقت بشریہ ان ضروریات کو پورا کر دیا جائے تو یہ بلاغت ہے پھر یہ بلاغت جب ایسی انتہاء کو پہنچ جائے کہ اس کا مقابلہ نہ کیا جا سکے تو یہ اعجاز ہے لہٰذا اعجاز موقوف ہے بلاغت پر بلاغت صفت ہے الفاظ کی تو بلاغت کے واسطے سے اعجاز صفت ہوئی الفاظ کی لیکن مشائخ نے الفاظ اور معانی سے تعبیر کیا تو یہاں مراد ایسے الفاظ ہونگے جو دال علی المعنیٰ ہوں۔

کیا معانی قرآن میں بھی اعجاز پایا جاتا ہے

وقد یقال:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے غرض شارحؒ اعتراض کر کے جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اعجاز لفظ کی صفت ہے ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ معنیٰ پر مطلع ہونا یہ بھی طاقت بشریہ سے خارج ہے چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سورہ فاتحہ کی تفسیر اور معانی اتنے ہیں کہ اس کو کوئی اونٹ نہ اٹھا سکیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ معانی معجز ہیں تو جیسے الفاظ معجز ہیں ایسے معانی معجز ہوئے؟

جواب:۔ دیا کہ معانی میں اعجاز یہ نظم کے واسطہ سے ہے یعنی قرآن کے الفاظ میں جتنے معانی کی وسعت ہے اتنی کسی اور کلام میں وسعت نہیں ہے فلہٰذا اس اعتبار سے بھی اعجاز الفاظ کی صفت ہے۔

ومقصود المشائخ:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا مشائخ کا مقصود بھی یہی ہے کہ قرآن نام ہے ایسی نظم کا جو دال علی المعنیٰ ہے پھر ان الفاظ سے تعبیر کیوں نہیں کیا؟ کہ قرآن نام ہے الفاظ کا جو دال علی المعنیٰ ہوں تو تعبیر اس طرح کیوں نہیں کی؟

جواب:۔ دراصل امام صاحب کا قول آ گیا تھا کہ نماز میں فارسی کے الفاظ سے قراءت جائز ہے اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ قرآن صرف معانی کا نام ہے اگر الفاظ کا نام ہوتا تو یہ نہ کہتے کہ فارسی میں تلاوت جائز ہے اس وہم کو دفع کرنے کے لئے انہوں نے تعبیر کیا کہ قرآن الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا نام ہے لیکن مراد یہی ہے کہ قرآن ایسے الفاظ کا نام ہے جو دال علی المعنیٰ ہوں۔

اعتراض:۔ یہ وہم تو النظم دال علی المعنی کہنے سے دور ہو جاتا ہے کیونکہ جب قرآن نظم کا نام ہے تو صرف معنی کا نام تو نہ ہوا تو مشائخ نے اس طرح تعبیر کیوں نہ کر دی؟

جواب:۔ یہ ہے کہ ضابطہ ہے کہ مقصود پر دلالت کرنے کے لئے اگر ایک طریق متعین کر دیا جائے تو اس پر یہ اعتراض کرنا کہ فلاں طریق متعین کیوں نہیں کیا گیا یہ مناظرہ کا طریقہ نہیں ہے جب مشائخ کی تعبیر سے یہ وہم دور ہو جاتا ہے تو اب یہ اعتراض کہ نظم دال علی المعنی کی تعبیر کیوں اختیار نہ کی یہ درست نہیں ہوگا۔

تفصیلی جواب:۔ اس کا تفصیلی جواب یہ ہے کہ نظم دال علی المعنی کی تعبیر سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ قرآن نظم کا نام ہے لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا کہ معنی بھی قرآن ہے تو اس سے امام ابوحنیفہؒ کی اصطلاح کی رعایت نہیں ہوتی کیونکہ ان کے نزدیک الفاظ و معانی دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہے۔ اس لئے کہ جب الفاظ قرآن ہیں تو معنی تو بدرجہ اولی قرآن ہوگا جبکہ وہ مقصود کے قبیل سے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(قَوْلُهُ الْمُرَادُ بِالنَّظْمِ هٰهُنَا اللَّفْظُ) لَا يُقَالُ النَّظْمُ عَلَى مَا فَسَّرَهُ الْمُحَقِّقُونَ هُوَ تَرْتِيبُ الْأَلْفَاظِ مُتَرَتِّبَةَ الْمَعَانِي مُتَنَاسِقَةَ الدَّلَالَاتِ عَلَى وَفْقِ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ لَا تَوَالِيهَا فِي النُّطْقِ ، وَضَمُّ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ كَيْفَمَا اتُّفِقَ ، أَوْ هُوَ الْأَلْفَاظُ الْمُتَرَتِّبَةُ بِهٰذَا الِاعْتِبَارِ حَتَّى لَوْ قِيلَ فِي ، قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ نَبْكِ قِفَا مِنْ حَبِيبٍ ذِكْرَى كَانَ لَفْظًا لَا نَظْمًا ؛ لِأَنَّا نَقُولُ هُوَ يُطْلَقُ فِي هٰذَا الْمَقَامِ عَلَى الْمُفْرَدِ حَيْثُ يَنْقَسِمُ إِلَى الْخَاصِّ ، وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَالْمُرَادُ بِهِ اللَّفْظُ لَا غَيْرُ .

اللّٰهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ الْمُرَادُ بِأَقْسَامِ النَّظْمِ الْأَقْسَامُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالنَّظْمِ بِأَنْ تَقَعَ صِفَةً لِمُفْرَدَاتِهِ ، وَالْأَلْفَاظِ الْوَاقِعَةِ فِيهِ لَا صِفَةً لِلنَّظْمِ نَفْسِهِ ، إِذِ الْمَوْصُوفُ بِالْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ عُرْفًا هُوَ اللَّفْظُ دُونَ النَّظْمِ ، فَإِنْ قِيلَ كَمَا أَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَى الرَّمْيِ فَكَذَا النَّظْمُ عَلَى الشِّعْرِ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْتَرَزَ عَنْ إِطْلَاقِهِ .

قُلْنَا النَّظْمُ حَقِيقَةٌ فِي جَمْعِ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ وَمِنْهُ نَظْمُ الشِّعْرِ وَاللَّفْظُ حَقِيقَةٌ فِي الرَّمْيِ ، وَمِنْهُ اللَّفْظُ بِمَعْنَى التَّكَلُّمِ فَأُوثِرَ النَّظْمُ رِعَايَةً لِلْأَدَبِ وَإِشَارَةً إِلَى تَشْبِيهِ الْكَلِمَاتِ بِالدُّرَرِ .

(قَوْلُهُ بَلْ أُعْتُبِرَ الْمَعْنَى) لِأَنَّ مَبْنَى النَّظْمِ عَلَى التَّوَسُّعَةِ ، وَالْمَعْنَى هُوَ الْمَقْصُودُ لَا سِيَّمَا فِي حَالَةِ الْمُنَاجَاةِ فَرُخِّصَ فِي إِسْقَاطِ لُزُومِ النَّظْمِ وَرُخْصَةُ الْإِسْقَاطِ لَا تَخْتَصُّ بِالْعُذْرِ وَذَلِكَ فِيمَنْ لَا يُتَّهَمُ بِشَيْءٍ مِنَ الْبِدَعِ ، وَقَدْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَوْ أَكْثَرَ غَيْرِ مُؤَوَّلَةٍ وَلَا مُحْتَمِلَةٍ لِلْمَعَانِي ، وَقِيلَ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَالِ النَّظْمِ حَتَّى تَبْطُلَ الصَّلَاةُ بِقِرَاءَةِ التَّفْسِيرِ فِيهَا اتِّفَاقًا وَقِيلَ مِنْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ وَإِلَّا لَكَانَ مَجْنُونًا فَيُدَاوَى أَوْ زِنْدِيقًا فَيُقْتَلُ .

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي أَنَّ رُكْنَ الشَّيْءِ كَيْفَ لَا يَكُونُ لَازِمًا فَسَيَجِيءُ ، فَإِنْ قِيلَ إِنْ كَانَ الْمَعْنَى قُرْآنًا يَلْزَمُ عَدَمُ اعْتِبَارِ النَّظْمِ فِي الْقُرْآنِ ، وَعَدَمُ صِدْقِ الْحَدِّ أَعْنِي الْمَنْقُولَ بَيْنَ دَفَّتَيْ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا عَلَيْهِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قُرْآنًا يَلْزَمُ عَدَمُ فَرِيضَةِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ .

قُلْنَا أَقَامَ الْعِبَارَةَ الْفَارِسِيَّةَ مَقَامَ النَّظْمِ الْمَنْقُولِ فَجَعَلَ النَّظْمَ مَرْعِيًّا مَنْقُولًا فِي الْمَصَاحِفِ تَقْدِيرًا ، أَوْ إِنْ لَمْ يَكُنْ تَحْقِيقًا أَوْ حَمَلَ قَوْلَهُ تَعَالَى (فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) عَلَى وُجُوبِ رِعَايَةِ الْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ بِدَلِيلٍ لَاحَ لَهُ ، فَإِنْ قِيلَ فَعَلَى الْأَوَّلِ يَلْزَمُ فِي الْآيَةِ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَذَا لَا يَجُوزُ ، إِذْ الْقُرْآنُ حَقِيقَةٌ فِي النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ الْمَنْقُولِ مَجَازٌ فِي غَيْرِهِ قُلْنَا مَمْنُوعٌ لِجَوَازِ أَنْ تُرَادَ الْحَقِيقَةُ ، وَيَثْبُتَ الْحُكْمُ فِي الْمَجَازِ بِالْقِيَاسِ أَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ نَظَرًا إِلَى أَنَّ الْمُعْتَبَرَ هُوَ الْمَعْنَى عَلَى مَا سَبَقَ .

ترجمہ:۔ قولہ المراد بالنظم ہہنا: نہ کہا جائے کہ نظم بناء کرتے ہوئے اس پر جو تفسیر کی ہے اس کی محققین نے وہ ترتیب دینا ہے ان الفاظ کو جو مرتبۃ المعانی ہوں متناسقۃ الدلالات ہوں اس کے موافق جس کا عقل تقاضا کرے نہ کہ ان کا جمع ہونا بولنے میں اور بعض کامل جانا بعض کی طرف کیف ما اتفق یا وہ الفاظ ہیں جو مرتب ہوں اس اعتبار کے ساتھ حتیٰ کہ اگر کہا جائے قفانبک من

ذکری حبیب ومنزل میں نبک قفا من ذکری تو یہ لفظ ہوگا نہ کہ نظم۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ بولا جاتا ہے اس مقام میں مفرد پر اس حیثیت سے کہ وہ تقسیم ہوتا ہے خاص اور عام اور مشترک کی طرف اور اس کی مثل کی طرف پس مراد اس سے لفظ ہے نہ کہ غیر مگر یہ کہ اللہ سے مدد مانگ کر یوں کہا جائے گا کہ مراد اقسام نظم سے وہ اقسام ہیں جن کا تعلق نظم سے ہے بایں طور کہ وہ واقعہ ہوتا ہے صفت اپنے مفردات کی اور الفاظ کی جو واقع ہوتے ہیں اس میں نہ کہ صفت بنتا ہے خود نظم کی کیونکہ موصوف خاص عام مشترک اور اس کی مثل کیساتھ عرف میں وہ لفظ ہوتا ہے نہ کہ نظم۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جیسا کہ بیشک لفظ بولا جاتا ہے رمی (پھینکنے) پر پس اسی طرح نظم بولا جاتا ہے شعر پر پس مناسب یہ ہے کہ احتراز کیا جائے اس کے اطلاق سے۔ ہم کہتے ہیں کہ نظم حقیقت میں جمع کرنا ہے موتیوں کو لڑی میں اور اسی سے شعروں کی نظم ہے اور لفظ حقیقت ہے رمی میں اور اسی سے لفظ بمعنیٰ تکلم ہے پس ترجیح دی اس نے نظم کو رعایت کرتے ہوئے ادب کی اور اشارہ کرتے ہوئے کلمات کو تشبیہ دینے کی طرف موتیوں کے ساتھ۔

قولہ بل اعتبر المعنیٰ:۔ کیونکہ نظم کی بنیاد وسعت پر ہے اور معنیٰ وہی مقصود ہوتا ہے خصوصاً حالت مناجات میں پس رخصت دیدی لزوم نظم کو ساقط کرنے میں اور رخصت اسقاط نہیں مختص ہوتی عذر کیساتھ اور یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو نہ متہم ہو بدعت میں سے کسی شئی کے ساتھ اور اس نے تکلم کیا ہو ایک کلمہ یا اکثر کا جن میں تاویل نہ ہوسکتی ہو اور نہ ہی وہ احتمال رکھتے ہوں کئی معانی کا اور کہا گیا کہ بغیر اس کے خلل آئے نظم میں حتیٰ کہ باطل ہوجائے گی نماز تفسیر کی قراءت کرنے سے بالاتفاق اور کہا گیا ہے کہ بغیر عمد کے ہو ورنہ ہوگا وہ مجنون پس اس کا علاج کیا جائے گا یا زندیق پس اسے قتل کیا جائے گا اور بہر حال کلام اس بات میں کہ بیشک شئی کا رکن کیسے نہیں ہوتا لازم؟ پس عنقریب آجائے گا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر تو معنیٰ قرآن ہے تو لازم آتا ہے نظم کا اعتبار نہ کرنا قرآن میں اور (لازم آتا ہے) حد کا صادق نہ آنا یعنی المنقول بین دفتی المصاحف تواتراً کا صادق نہ آنا اس قرآن پر اور اگر وہ معنیٰ نہیں ہے قرآن کا تو لازم آتا ہے قراءتِ قرآن کا فرض نہ ہونا نماز میں ہم کہتے ہیں کہ فارسی کی عبارت قائم مقام ہے نظم منقول کے پس بنایا جائے گا نظم کو رعایت رکھتے ہوئے منقول فی المصاحف تقدیری طور پر اگرچہ نہیں ہوگی حقیقتاً یا محمول کیا جائے گا اللہ تعالیٰ کے قول فاقرءوا ما تیسر من القرآن کو رعایت معنیٰ کے واجب ہونے پر نہ کہ نظم کے واجب ہونے پر اس دلیل کے ساتھ جو ظاہر ہوئی اس کے لئے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پہلی صورت پر لازم آتا ہے آیت میں جمع بین الحقیقت والمجاز کیونکہ قرآن حقیقت ہے اس نظم عربی میں جو منقول ہے مجاز ہے اس کے غیر میں ہم کہتے ہیں کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ مراد لیا جائے حقیقت اور ثابت ہوجائے حکم مجاز میں قیاس کے ساتھ یا دلالت النص کے ساتھ نظر کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ بیشک معتبر وہ معنیٰ ہے اس پر وہ جو گذر چکا۔

کیا نظم و لفظ مترادف ہیں

تشریح: قولہ المراد بالنظم:۔ یہ عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال ذکر کرکے آگے جواب دیا ہے کہ ماتنؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ و نظم ایک دوسرے کے مترادف ہیں کیونکہ ماتنؒ نے کہا ہے کہ ذکر نظم کا کیا ہے مراد اس سے لفظ ہے حالانکہ دونوں کا معنیٰ ایک نہیں ہے کیونکہ لغوی معنیٰ بھی مختلف ہے لفظ کا معنیٰ ہے پھینکنا اور نظم کا معنیٰ ہے موتیوں کو دھاگے میں پرونا اور اصطلاح میں بھی فرق ہے ما یتلفظ بہ الانسان یہ لفظ کی تعریف ہے آگے عام ہے مفرد ہو مرکب ہو مقتضائے ظاہر کے مطابق ہو یا نہ ہو اور نظم کے اصطلاح میں دو معنیٰ ہیں (۱) ایسے الفاظ کو ترتیب دینا جو الفاظ مترتبہ المعانی ہوں متناسقۃ الدلالات ہوں اور مقتضائے ظاہر کے مطابق ہوں ایسے الفاظ کو ترتیب دینے کا نام نظم ہے (۲) بعض نے کہا ہے کہ ایسے الفاظ جو مرتب ہوں مقتضائے ظاہر کے مطابق ہوں ان الفاظ کا نام نظم ہے معلوم ہوا کہ اصطلاحی اور لغوی معنیٰ میں ترادف نہیں ہے جب ترادف نہیں ہے تو ماتنؒ نے کیسے کہدیا؟ مراد نظم سے الفاظ ہیں۔

الفاظ مترتبۃ المعانی و متناسقۃ الدلالات کی تعریفات

فائدہ الفاظ مرتبہ المعانی کی تعریف:۔ یعنی عقل جس معنیٰ کی تقدیم کا تقاضہ کرے اس پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی مقدم ہوں اور عقل جس معنیٰ کے مؤخر ہونے کا تقاضہ کرے اس پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی مؤخر ہوں۔

الفاظ متناسقۃ الدلالات:۔ یعنی اگر مقام کا مقتضیٰ دلالت مطابقی ہو تو لفظ کی دلالت بھی اس پر مطابقی ہو اور اگر مقام کا مقتضیٰ دلالت التزامی ہو تو لفظ کی دلالت بھی التزامی ہو اس کو مثال دیکر سمجھاتے ہیں کہ جیسے قفانبک من ذکری حبیب و منزل اس کی ترتیب بدل دیں اور یوں کہیں نبک قفا من حبیب ذکرو منزلی اب اس کو الفاظ کہیں گے نظم نہیں کہیں گے۔

جواب (۱):۔ یہ ہے کہ نظم اپنے حقیقی معنیٰ میں مستعمل نہیں ہے مجازاً الفاظ کے معنیٰ میں مستعمل ہے لیکن لفظ کے اطلاق میں بے ادبی کا شائبہ تھا اس لئے نظم کا اطلاق کیا۔

جواب (۲):۔ نظم سے مراد نظم ہی ہے لیکن آگے جو اقسام کی نسبت نظم کی طرف کی ہے یہ ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے ہے یعنی آگے جو اقسام ذکر کی ہیں وہ ایسے الفاظ کی ہیں جو متعلقہ بالنظم ہیں حقیقتاً نظم کی اقسام نہیں جیسے خاص و عام و مشترک وغیرہ یہ الفاظ کی صفت ہیں پورے نظم کی صفت نہیں واقع ہو سکتے چونکہ آگے اقسام الفاظ کی ہیں الفاظ کی نظم کے ساتھ مناسبت ہے اس اعتبار سے الفاظ کی مراد نظم کو بنایا (واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض اس سے اعتراض و جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جس طرح قرآن پر لفظ کے اطلاق میں بے ادبی ہے ایسے ہی نظم کے اطلاق میں بھی بے ادبی ہے کیونکہ نظم کا اطلاق اشعار پر کیا جاتا ہے اور قرآن مجید میں شاعر کو برا کہا گیا ہے کما قال تعالیٰ و ما ہو بقول شاعر تو نظم کے اطلاق میں بے ادبی ہوئی؟

جواب:۔ یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی معنیٰ رمی ہے اور نظم کا حقیقی معنی ہے موتیوں کو دھاگہ میں پرونا اب نظم اطلاق اشعار پر مجازاً ہے اور نظم کے معنیٰ میں حقیقتاً مستعمل ہے اور ذہن حقیقی معنیٰ ہی کی طرف جاتا ہے نہ کہ مجازی معنیٰ کی طرف اور حقیقی معنیٰ کے اطلاق میں بے ادبی نہیں ہے اس لئے نظم کا اطلاق اولیٰ ہے۔

امام صاحب کے نزدیک الفاظ قرآن میں وسعت ہے

قولہ بل اعتبر المعنیٰ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے نماز میں فارسی زبان میں قراءت کو جائز قرار دیا تھا اس کی شارحؒ دلیل دیتے ہیں۔

دلیل:۔ یہ ہے کہ الفاظ قرآن میں وسعت ہے یہی وجہ ہے کہ جب قرآن قریش کی لغت میں اترا تو دوسرے قبائل نے شکایت کی کہ ہمارے لئے پڑھنا مشکل ہے تو سات قراءتوں کی اجازت دی تو معلوم ہوا کہ وسعت ہے اگر وسعت نہ ہوتی تو سات قراءتوں کی اجازت نہ ملتی۔

دوسری دلیل:۔ مقصود معنیٰ و مفہوم ہے الفاظ تو وہاں تک پہنچنے کا وسیلہ ہیں خصوصاً جب نمازی نماز میں بارگاہ الٰہی میں ہوتا ہے تو مراقبہ اور اللہ کی رحمت کے مشاہدہ میں ہوتا ہے اس وقت معانی پڑھنے کی اجازت دی کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ الفاظ کی طرف توجہ کرنے سے تعلق الی اللہ اور حضوری کی کیفیت میں کمی آسکتی ہے کیونکہ الفاظ قرآن معجز ہیں الفاظ کی طرف متوجہ ہونے سے کیفیت حضوری میں فرق آسکتا ہے اس لئے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا اور نماز کے حق میں لزوم نظم کی رخصت دے دی اور یہاں پر یہ رخصت کسی عذر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بلا عذر بھی نظم کو ترک کر کے غیر عربی میں قراءت جائز قرار دی کیونکہ یہ رخصت اسقاط ہے اور رخصت اسقاط عذر کے ساتھ خاص نہیں ہوتی لیکن بعض حضرات نے اجازت کے لئے کچھ شرائط ذکر کی ہیں۔

(۱) فارسی میں قراءت کرنے والا سنت کا پابند ہو بدعتی نہ ہو اگر بدعتی ہو تو اس کے لئے قرات بالفارسی جائز نہیں ہے۔

(۲) جو الفاظ فارسی میں ادا کرتا ہے وہ کئی معانی کا احتمال نہ رکھیں ورنہ غیر قرآن کا شائبہ ہوگا۔

(۳) ایک دو جملہ فارسی میں قرات کرے تب جائز ہے اور اگر اتنی مقدار پڑھے جس سے نماز پوری ہوتی ہے مثلاً بڑی آیت کا ترجمہ یہ نا جائز ہے۔

(۴) بغیر قصد وارادہ کے الفاظ ادا کرے اگر ارادہ وقصد سے زبان سے ادا کرتا ہے تو دیکھا جائے گا مجنون ہے یا زندیق اگر مجنون ہے تو علاج کریں گے وگرنہ قتل کر دیا جائے گا۔

(۵) وہ الفاظ صرف ترجمہ پر مشتمل ہوں تفسیر پر مشتمل نہ ہوں اگر تفسیر پر مشتمل الفاظ ہوں تو غیر قرآن ہوگا اور نماز نہیں ہوگی۔

واما الکلام:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے یہاں سے سوال کے جواب کی طرف اشارہ کر دیا۔

سوال:۔ ادھر کہتے ہو کہ قراءت قرآن نماز کا رکن ہے اور قرآن کی تعریف کی ہے الفاظ دال علی المعنیٰ کے ساتھ اب ایک شئی رکن ہو اور لازم نہ ہو یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ اب الفاظ رکن ہیں اور فارسی میں قرات جائز ہے یہ رکن کیسے ادا ہوا؟

جواب:۔ رکن کی دو قسمیں ہیں (۱) مقصود اصلی (۲) مقصود اصلی نہ ہو تو رکن لازم وہ ہوتا ہے جو مقصود اصلی ہو اور جو مقصود اصلی نہ ہو وہ لازم نہیں ہوتا تو یہاں چونکہ مقصود اصلی معنیٰ ہے الفاظ نہیں اس لئے الفاظ لازم نہیں ہیں مزید تفصیل آگے آ جائیگی۔

قرآت فقط معنی کا نام ہے یا نہیں؟

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے۔ غرض سوال کر کے اس کے دو جواب دینا ہے۔

اعتراض:۔ ہم پوچھتے ہیں کہ صرف معنیٰ قرآن ہے یا قرآن نہیں ہے اگر آپ کہتے ہو کہ صرف معنیٰ قرآن ہے تو اس سے دو خرابیاں لازم آئینگی ایک تو یہ لازم آئے گا کہ نظم کا اعتبار قرآن میں نہ ہو اور اس کی کوئی حیثیت باقی نہ رہے حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ یا تو نظم نفس قرآن ہوگا جیسا کہ تحقیق یہی ہے یا نفس قرآن کا جزء ہوگا دونوں صورتوں میں نظم کا قرآن سے جدا ہونا ممتنع ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ قرآن کی جو حد بیان کی گئی ہے وہ اس قرآن پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ آپ نے تعریف نقل کی ہے المکتوب فی المصاحف وغیرہ کیساتھ حالانکہ یہ قیود الفاظ کی صفت بنتی ہیں اور اگر صرف معنیٰ قرآن نہیں ہے تو پھر کوئی اگر فارسی میں تلاوت کرے گا تو اس نے قرآن نہیں پڑھا تو یہ کہنا لازم آئے گا کہ نماز میں قراءت قرآن فرض نہیں ہے کیونکہ اس کی نماز بقول امام صاحب جائز ہے۔

جواب (۱):۔ دونوں شقوں کو اختیار کر کے جواب دیا پہلی شق کو اختیار کرنے کی صورت میں جن دو خرابیوں کا لزوم بیان کیا گیا ہے وہ ہم نہیں مانتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ نظم کی حقیقت قرآن میں اس وقت باقی نہ رہے گی جب اس کا خلیفہ موجود نہ ہو

لیکن جب اس کا خلیفہ موجود ہو تو یہ کہنا کہ نظم کا کچھ اعتبار نہیں رہا یہ صحیح نہیں امام صاحبؒ نے خلیفہ کا اعتبار کیا ہے وہ خلیفہ غیر عربی کا نظم ہے جس سے قرءات کی جائے گی اسی طرح دوسری خرابی (تعریف کا عدم صدق) بھی اس وقت لازم آتی ہے جب خلیفہ کا اعتبار نہ ہو لیکن جب امام صاحب نے خلیفہ کا اعتبار کرلیا تو یہ صفات جو تعریف میں مذکور ہوئیں (نقل کتابت وغیرہ) یہ اگرچہ نظم کے لئے حقیقۃً ثابت نہیں لیکن تقدیراً نظم کے لئے ثابت ہیں بایں وجہ کہ یہ اس کے خلیفہ کے لئے ثابت ہیں لہذا تقدیراً اس کیلئے ثابت ہیں۔

جواب (۲):۔ اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ فقط معنی کو قرآن نہیں کہتے اس پر جو اشکال ہوا تھا کہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ نماز قرأت قرآن کے بغیر جائز ہو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال اس وقت لازم آئے گا کہ جب ہم یہ کہیں کہ نماز میں قرآن محدود (یعنی وہ قرآن جس کی حد بیان کی گئی ہے) کی قراءت فرض ہے حالانکہ ہم ایسا نہیں کہتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ نماز میں معنی قرآن کی قراءت فرض ہے اور وہ پائی گئی ہے اس لئے کہ اس نے غیر عربی کے ساتھ اسی معنی کو تعبیر کیا ہے اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ معنی قرآن کی قراءت فرض ہے وہ اس وجہ سے کہ امام صاحب نے فاقرءوا ما تیسر منہ کو معنی پر محمول کیا ایسی دلیل کی وجہ سے جو ان پر ظاہر ہوتی ہیں ہمیں معلوم نہ ہو۔ بعض نے کہا کہ ممکن ہے کہ وہ دلیل یہ ہو کہ ما تیسر منہ میں من تبعیض کے لئے ہو اس وجہ سے کہ یہاں تیسر سے رخصت بیان کی جارہی ہے اور رخصت تبعیض اور تخفیف سے ہی ہوگی لہذا جب من کو تبعیض کے لئے لیا تو یہاں دو چیزیں ہیں نظم اور معنی لہذا اس سے ثابت ہوا کہ بعض کی قرأت ضروری ہے اور ہم کہتے ہیں کہ وہ بعض معنی ہے اور بعض نے کہا ممکن ہے دلیل یہ ہو کہ ما تیسر منہ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض ما تیسر نماز۔لئے کافی ہے اب ہم کہتے ہیں کہ بعض ما تیسر کی دو قسمیں ہیں (۱) بعض بسیطی (۲) بعض ترکیبی بعض بسیطی یہ ہے کہ ایک آیت سے نماز جائز ہو اور بعض ترکیبی یہ ہے کہ نظم اور معنی میں سے صرف معنی پر اکتفا کرنا جائز ہو جب ما تیسروا جب ہوا تو ان دونوں نوعوں میں سے ہر ایک بعض پر اکتفاء کرنا جائز ہوگا چاہے وہ ایک آیت کی تلاوت کرے اور چاہے تو فقط معنی کی قراءت کرے نماز ہو جائے گی۔ صاحب ہدایہ نے دلیل دی ہے وانہ لفی زبر الاولین حالانکہ پہلے صحیفے غیر عربی میں تھے تو معلوم ہوا کہ قرآن معانی کا نام ہے اس لئے فارسی میں قراءت جائز قرار دی۔

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے غرض اس سے سوال وجواب ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ پہلے جواب دیا تھا کہ ماتیسر من القرآن میں ما عام ہے تو ایسی صورت میں حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آتا ہے کیونکہ ما کا حقیقی معنیٰ الفاظ ہیں اور مجازی معنیٰ معانی ہیں یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے یہ احناف کے ہاں درست نہیں ہے

جواب:۔ یہ تب لازم آتا ہے جب دونوں اکٹھے مراد لیں الفاظ بھی اور معانی بھی ہم کہتے ہیں کہ فاقرؤا میں الفاظ کی تلاوت معلوم ہوئی عبارۃ النص سے اور معانی کا جواز ثابت ہوا دلالت النص سے یہ جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے یا یوں کہیں گے کہ الفاظ کی قراءت کا جواز عبارۃ النص سے ثابت ہوا اور معانی کو اس پر قیاس کرلیں گے۔

(قَوْلُهُ بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ) إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْفَارِسِيَّةَ وَغَيْرَهَا سَوَاءٌ فِي ذٰلِكَ الْحُكْمِ وَقِيلَ الْخِلَافُ فِي الْفَارِسِيَّةِ لَا غَيْرُ .

(قَوْلُهُ حَتَّى لَوْ قَرَأَ آيَةً) إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الِاعْتِيَادُ وَالْمُدَاوَمَةُ عَلَى الْقِرَاءَةِ بِالْفَارِسِيَّةِ لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ بَلْ لِلْمُتَطَهِّرِ أَيْضًا ، فَإِنْ قِيلَ الْمُتَأَخِّرُونَ عَلَى أَنَّهُ تَجِبُ سَجْدَةُ التِّلَاوَةِ بِالْقِرَاءَةِ بِالْفَارِسِيَّةِ وَيَحْرُمُ لِغَيْرِ الْمُتَطَهِّرِ مَسُّ مُصْحَفٍ كُتِبَ بِالْفَارِسِيَّةِ فَقَدْ جَعَلَ النَّظْمَ غَيْرَ لَازِمٍ فِي ذٰلِكَ أَيْضًا فَلَا يَصِحُّ قَوْلُهُ خَاصَّةً قُلْنَا بَنَى كَلَامَهُ عَلَى رَأْيِ الْمُتَقَدِّمِينَ ، فَإِنَّهُ لَا نَصَّ عَنْهُمْ فِي ذٰلِكَ ، وَالْمُتَأَخِّرُونَ بَنَوْا الْأَمْرَ عَلَى الِاحْتِيَاطِ لِقِيَامِ الرُّكْنِ الْمَقْصُودِ أَعْنِي الْمَعْنَى .

(قَوْلُهُ لَكِنَّ الْأَصَحَّ أَنَّهُ رَجَعَ) إِلَى قَوْلِهِمَا عَلَى مَا رَوَى نُوحُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ عَنْهُ قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ ؛ لِأَنَّ مَا قَالَهُ يُخَالِفُ كِتَابَ اللّٰهِ تَعَالَى ظَاهِرًا حَيْثُ وَصَفَ الْمُنَزَّلَ بِالْعَرَبِيِّ ، وَقَالَ صَدْرُ الْإِسْلَامِ أَبُو الْيُسْرِ : هٰذِهِ مَسْأَلَةٌ مُشْكِلَةٌ لَا يَتَّضِحُ لِأَحَدٍ مَا قَالَهُ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى ، وَقَدْ صَنَّفَ الْكَرْخِيُّ فِيهَا تَصْنِيفًا طَوِيلًا وَلَمْ يَأْتِ بِدَلِيلٍ شَافٍ .

ترجمہ:۔ اس کا قول بغیر العربیت اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ بیشک فارسی اور اس کا غیر برابر ہیں اس حکم میں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف فارسی میں ہے نہ کہ اس کے غیر میں۔

قولہ لو قرء آیۃ: اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ بیشک نہیں ہے جائز عادت بنانا اور ہیشگی اختیار کرنا فارسی میں قراءت پر جنبی اور حائضہ کے لئے بلکہ مطہر کے لئے بھی پس اگر اعتراض کیا جائے کہ متأخرین اس مذہب پر ہیں کہ بیشک واجب ہے سجدہ

تلاوت فارسی میں قراءت پراورحرام ہے بے وضو کے لئے اس مصحف کوچھونا جسے فارسی میں لکھا گیا ہو پس بنایا گیا ہے نظم کو غیر لازم اس میں بھی پس نہیں ہے صحیح اس کا قول خاصۃ ۔ہم کہتے ہیں کہ بنیادرکھی گئی ہے اس کے کلام کی متقدمین کی رائے پر کیونکہ نہیں ہے صراحت ان سے اس بارہ میں اور متأخرین بنیادرکھتے ہیں امرکی احتیاط پر بوجہ قائم ہونے رکن مقصود یعنی معنیٰ کے۔

قولہ لکن الاصح: لیکن صحیح یہ ہے کہ بیشک رجوع کرلیا انہوں نے صاحبین کے قول کی طرف بناء کرتے ہوئے اس پر جسے روایت کیا ہے نوح بن ابی مریم نے ان سے۔ کہا ہے فخر الاسلام نے بیشک وہ جس کا قول کیا ہے اس نے مخالفت کی ہے کتاب اللہ کی ظاہراً اس حیثیت سے کہ وصف بیان کیا ہے منزل (قرآن) کی عربی کیساتھ اور کہا ہے ابوالیسر نے کہ بیشک یہ مسئلہ مشکل ہے نہیں واضح ہوتا ہر ایک کے لئے جس کا قول کیا ہے امام ابوحنیفہؒ نے اور تحقیق تصنیف کی ہے امام کرخیؒ نے اس میں لمبی تصنیف اور نہیں لائے کوئی دلیل شافی۔

اختلاف صرف فارسی میں ہے یادوسری زبانوں میں

تشریح: قولہ بغیر العربیۃ :۔ ماتنؒ نے کہا تھا کہ امام صاحب کے نزدیک غیر عربی میں قراءت جائز ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ بغیر العربیۃ کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ عربی کے علاوہ تمام لغات میں قراءت قرآن جائز ہو اور یہ اختلاف جمہور اور امام صاحب کا تمام زبانوں میں ہو۔لیکن بعض دوسرے حضرات نے فرمایا کہ غیر عربی سے مراد صرف فارسی ہے یہ اختلاف صرف فارسی ترجمہ میں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ فارسی چونکہ عربی کے ساتھ فصاحت وبلاغت میں شریک اور عربی کے قریب ہے اور حدیث شریف میں ہے کہ فارسی زبان بھی جنت کی زبان ہوگی جیسے عربی زبان ہوگی (اوکما قال)

قولہ لوقرء:۔ ماتنؒ نے کہا تھا کہ ایک آیت غیر عربی میں پڑھ لے تو جائز ہے اس میں اشارہ کردیا کہ جنبی اور حائضہ اس فارسی کے ترجمہ پڑھنے کی عادت نہ بنالے اور اس پر مداومت نہ کرے بلکہ مطہر کو بھی اس کی عادت نہیں بنانا چاہیے ہاں کبھی ایسا ہوجائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔اور یہ اشارہ اس طرح سے ہوا کہ ماتنؒ نے ماضی کا صیغہ کا استعمال کیا اسی طرح آیۃ کو نکرہ لائے اس کی تنکیر تقلیل پردال ہے مطلب ہوگا کہ اگر اس نے ایک دو آیت تلاوت کرلیں تو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ نہ کرے۔

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ خاصۃً کے لفظ پر اعتراض ہے کہ ماتنؒ نے کہا تھا کہ نماز میں خاص طور پر فارسی میں قراءت جائز ہے اور خاصۃ کا فائدہ بیان کیا تھا کہ امام صاحب نے نظم کو صرف جواز صلوۃ کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے اور غیر صلوۃ میں امام صاحبؒ بھی نظم کو رکن لازم قرار دیتے ہیں یعنی غیر نماز میں الفاظ کو ہی قرآن

قرار دیتے ہیں فلہذا جنبی اور حائضہ اگر فارسی میں ترجمہ پڑھے تو یہ جائز ہے یعنی غیر نماز میں نظم رکن لازم ہے تو گویا حائضہ نے فارسی کا ترجمہ پڑھنے کی صورت میں تلاوت ہی نہیں کی کیونکہ رکن لازم یعنی الفاظ کی تلاوت نہیں ہوئی اس پر اعتراض ہے،

اعتراض:۔ یہ ہے کہ متاخرین کہتے ہیں کہ فارسی میں تلاوت کرنے سے سجدہ تلاوت واجب ہوگا اور غیر مطہر کے لئے اس مصحف کو چھونا جائز نہیں جس میں فارسی میں قرآن کا ترجمہ لکھا ہوا ہو نیز جنبی کے لئے قرآن کے ترجمہ کا مس جائز نہیں ہے ایسے ہی حائضہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ فارسی ترجمہ کو چھوئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر صلوۃ میں بھی قرآن معانی کا نام ہے۔ اور اس صورت میں بھی نظم رکن غیر لازم ہے۔

جواب:۔ خاصۃً متقدمین کے مسلک پر محمول ہے یعنی ماتنؒ نے متقدمین کے مسلک کے مطابق اس کو نماز کے ساتھ خاص کیا ہے کیونکہ ان سے غیر صلاۃ کے بارے میں کوئی صریح حکم ثابت نہیں ہے اور معترض نے جو احکام غیر صلاۃ میں ثابت کئے ہیں یہ متأخرین کے نزدیک ہیں کیونکہ ان کا مذہب احتیاط پر مبنی ہے کیونکہ قرآن کا رکن مقصودی (معنیٰ) وہ فارسی کے ترجمہ میں بھی موجود ہے اس لئے انہوں نے اس کی تلاوت کی اجازت نہیں دی۔

امام صاحبؒ سے رجوع ثابت ہے

قولہ لکن الصحیح:۔ امام ابوحنیفہؒ نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا تھا اصح قول یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے رجوع کرلیا تھا امام صاحبؒ کے نزدیک الفاظ دال علی المعنیٰ کا نام قرآن ہے اور اس رجوع والی روایت کو ابوعصمہ نوح بن ابی مریم قاضی مرو اور علی بن جعفر (استاذ بخاری ومسلم واحمد بن حنبل) نے نقل کی ہے علامہ فخر الاسلام اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اکثر آیات میں قرآن کی صفت عربی بیان کی گئی ہے کما قال اللہ تعالی انا انزلناہ قرآنا عربیا اور دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں وانہ لتنزیل رب العالمین نزل بہ روح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین تو ان دونوں آیات میں عربی یا لسان عربی کو قرآن کا وصف قرار دیا گیا ہے اور معنیٰ عربی کے ساتھ خاص نہیں ہوتا معنیٰ عربی وغیر عربی میں کرسکتے ہیں اس لئے امام صاحبؒ کا مذہب بظاہر قرآن کے خلاف تھا اس لئے رجوع کرلیا۔ اور ظاہر اس لئے کہا کہ مذکورہ آیات میں تاویل ہوسکتی ہے کہ پہلی آیت میں ہ ضمیر کا مرجع سورۃ ہو اور ضمیر کو مذکر اس لئے ذکر کیا کہ مابعد مذکر تھا یعنی قرآن عربیا تو اس سے قرآنا کا عربی میں نازل ہونا ثابت نہیں ہوگا اسی دوسری آیت میں بلسان عربی مبین میں یہ احتمال موجود ہے کہ یہ منذرین کے متعلق ہو یعنی قرآن وعظ ونصیحت عربی میں کرنا ہے اس سے قرآن کا عربی ہونا معلوم نہیں ہوگا اور جبکہ دوسری آیت وانہ فی زبر الاولین موجود ہے تو حقیقت میں ایک دو کلمات کا غیر عربی میں تکلم اس کے منافی نہ ہونا چاہیے لیکن کیونکہ بظاہر یہ آیات کے خلاف تھا

اس لئے رجوع کرلیا۔لیکن فقیہ ابوالیسر کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے جو یہ قول کیا ہے یہ بات فقہاء کوصراحتاً سمجھ میں نہیں آئی اس لئے اس قول کا اعتبار نہیں کیا گیا امام کرخیؒ نے اس مسئلہ میں لمبی چوڑی کتاب لکھی لیکن واضح بات وہ بھی نہ کر سکے۔

(قَوْلُهُ بِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ) بَيَانٌ لِلتَّقْسِيمَاتِ الْأَرْبَعِ إجْمَالًا وَفِي لَفْظِ ثُمَّ دَلَالَةٌ عَلَى تَرْتِيبِهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ لِأَنَّ السَّابِقَ فِي الِاعْتِبَارِ هُوَ وَضْعُ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى ثُمَّ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ ، ثُمَّ ظُهُورُ الْمَعْنَى ، وَخَفَاؤُهُ مِنْ اللَّفْظِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ وَبَعْدَ ذَلِكَ الْبَحْثُ عَنْ كَيْفِيَّةِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُسْتَعْمَلِ هُوَ فِيهِ ظَاهِرًا كَانَ أَوْ خَفِيًّا وَفَخْرُ الْإِسْلَامِ قَدَّمَ التَّقْسِيمَ بِاعْتِبَارِ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَخَفَائِهِ عَنْ اللَّفْظِ عَلَى التَّقْسِيمِ بِاعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى نَظَرًا إلَى أَنَّ التَّصَرُّفَ فِي الْكَلَامِ نَوْعَانِ تَصَرُّفٌ فِي اللَّفْظِ ، وَتَصَرُّفٌ فِي الْمَعْنَى وَالْأَوَّلُ مُقَدَّمٌ ، ثُمَّ الِاسْتِعْمَالُ مُرَتَّبٌ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى كَأَنَّهُ لُوحِظَ أَوَّلًا الْمَعْنَى ظُهُورًا أَوْ خَفَاءً ، ثُمَّ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيهِ فَاللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إلَى الْمَعْنَى يَنْقَسِمُ بِالتَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ عِنْدَ الْقَوْمِ إلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ ، وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ ؛ لِأَنَّهُ إنْ دَلَّ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ ، فَإِمَّا عَلَى الِانْفِرَادِ وَهُوَ الْخَاصُّ ، أَوْ عَلَى الِاشْتِرَاكِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ وَهُوَ الْعَامُّ ، وَإِنْ دَلَّ عَلَى مَعَانٍ مُتَعَدِّدَةٍ ، فَإِنْ تَرَجَّحَ الْبَعْضُ عَلَى الْبَاقِي فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ وَالْمُصَنِّفُ أَسْقَطَ الْمُؤَوَّلَ عَنْ دَرَجَةِ الِاعْتِبَارِ ، وَأَدْرَجَ الْجَمْعَ الْمُنَكَّرَ ، وَبِالتَّقْسِيمِ الثَّانِي إلَى الْحَقِيقَةِ ، وَالْمَجَازِ وَالصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ ؛ لِأَنَّهُ إنْ اُسْتُعْمِلَ فِي مَوْضُوعِهِ فَحَقِيقَةٌ وَإِلَّا فَمَجَازٌ وَكُلٌّ مِنْهُمَا إنْ ظَهَرَ مُرَادُهُ فَصَرِيحٌ ، وَإِنْ اسْتَتَرَ فَكِنَايَةٌ ، وَبِالتَّقْسِيمِ الثَّالِثِ إلَى الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ وَإِلَى مُقَابِلَاتِهَا ؛ لِأَنَّهُ إنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّأْوِيلَ أَوْ لَا ، فَإِنْ احْتَمَلَ ، فَإِنْ كَانَ ظُهُورُ مَعْنَاهُ لِمُجَرَّدِ صِيغَتِهِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَإِلَّا فَهُوَ النَّصُّ ، وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْ ، فَإِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ

، وَإِنْ لَمْ يَقْبَلْ فَهُوَ الْمُحْكَمُ ، وَإِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خِفَاؤُهُ لِغَيْرِ الصِّيغَةِ فَهُوَ الْخَفِيُّ أَوْ لِنَفْسِهَا ، فَإِنْ أَمْكَنَ إِدْرَاكُهُ بِالتَّأَمُّلِ فَهُوَ الْمُشْكِلُ وَإِلَّا ، فَإِنْ كَانَ الْبَيَانُ مَرْجُوًّا فِيهِ فَهُوَ الْمُجْمَلُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَبِالتَّقْسِيمِ الرَّابِعِ إِلَى الدَّالِّ بِطَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَبِطَرِيقِ الْإِشَارَةِ ، وَبِطَرِيقِ الدَّلَالَةِ ، وَبِطَرِيقِ الِاقْتِضَاءِ ؛ لِأَنَّهُ إِنْ دَلَّ عَلَى الْمَعْنَى بِالنَّظْمِ ، فَإِنْ كَانَ مَسُوقًا لَهُ فَعِبَارَةٌ وَإِلَّا فَإِشَارَةٌ ، وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ بِالنَّظْمِ ، فَإِنْ دَلَّ عَلَيْهِ بِالْمَفْهُومِ لُغَةً فَهُوَ الدَّلَالَةُ وَإِلَّا فَهُوَ الِاقْتِضَاءُ وَالْعُمْدَةُ فِي ذَلِكَ هُوَ الِاسْتِقْرَاءُ إِلَّا أَنَّ هَذَا وَجْهُ الضَّبْطِ ، فَإِنْ قُلْتَ مِنْ حَقِّ الْأَقْسَامِ التَّبَايُنُ وَالِاخْتِلَافُ ، وَهُوَ مُنْتَفٍ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ ضَرُورَةَ صِدْقِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ كَمَا لَا يَخْفَى .

قُلْتُ هَذِهِ تَقْسِيمَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ بِاعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فَلَا يَلْزَمُ التَّبَايُنُ ، وَالِاخْتِلَافُ بَيْنَ جَمِيعِ أَقْسَامِهَا بَلْ بَيْنَ الْأَقْسَامِ الْخَارِجَةِ مِنْ تَقْسِيمٍ تَقْسِيمٍ، وَهَذَا كَمَا يُقَسَّمُ الِاسْمُ تَارَةً إِلَى الْمُعْرَبِ وَالْمَبْنِيِّ ، وَتَارَةً إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالنَّكِرَةِ مَعَ أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا إِمَّا مُعْرَبٌ أَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّهُ لَوْ جُعِلَ الْجَمِيعُ أَقْسَامًا مُتَقَابِلَةً لَكَفَى فِيهَا الِاخْتِلَافُ بِالْحَيْثِيَّاتِ ، وَالِاعْتِبَارَاتِ كَمَا فِي أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ لَفْظَ الْعَيْنِ مَثَلًا عَامٌّ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ أَفْرَادِ الْبَاصِرَةِ ، وَمُشْتَرَكٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وُضِعَ لِلْبَاصِرَةِ وَغَيْرِهَا ، وَكَذَا التَّقْسِيمُ الثَّانِي .

ترجمہ:۔ اس کا قول باعتبار وضعہ لہ یہ بیان ہے تقسیمات اربعہ کا اجمالی طور پر اور لفظ ثم میں دلالت ہے اس کی ترتیب پر وجہ مذکور پر کیونکہ اعتبار میں مقدم وہ لفظ کی وضع ہے معنیٰ کے لئے پھر اس لفظ کا استعمال ہے اس معنیٰ میں پھر معنیٰ کا ظہور اور اس کا خفا ہے اس لفظ سے کہ وہ مستعمل ہے اس معنیٰ میں اور اس کے بعد بحث ہے دلالت لفظ کی کیفیت سے اس معنیٰ پر کہ وہ مستعمل ہے اس معنیٰ میں ظاہر ہو یا خفی ہو اور فخر الاسلام نے مقدم کیا ہے تقسیم کو باعتبار ظہور معنیٰ اور اس کے خفاء کے لفظ سے باعتبار اس

کے معنیٰ میں استعمال ہونے کی تقسیم پر نظر کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ بیشک تصرف فی الکلام کی دو قسمیں ہیں تصرف فی اللفظ اور تصرف فی المعنیٰ پہلی قسم مقدم ہے پھر استعمال مرتب ہے اس پر حتیٰ کہ لحاظ کیا جاتا ہے اولاً معنیٰ کا ظہور اور خفاء کے اعتبار سے پھر لفظ کو استعمال کیا جاتا ہے اس میں پس لفظ نسبت کرتے ہوئے معنیٰ کی طرف منقسم ہوتا ہے تقسیم اول کے ساتھ قوم کے ہاں خاص اور عام اور مشترک اور مؤول کی طرف کیونکہ اگر وہ لفظ دلالت کرے ایک معنیٰ پر پس یا وہ دلالت علی الانفراد ہوگی اور وہ خاص ہے یا افراد کے درمیان اشتراک پر ہوگی اور وہ عام ہے اور اگر دلالت کرے وہ (لفظ) معانی متعددہ پر پس اگر ترجیح ہو جائے بعض کو باقی پر پس وہ مؤول ہے وگرنہ مشترک ہے اور مصنفؒ نے ساقط کیا ہے مؤول کو اعتبار کے درجہ سے اور درج کیا ہے جمع منکر کو اور تقسیم ثانی کے ساتھ حقیقت اور مجاز اور صریح اور کنایہ کی طرف کیونکہ اگر استعمال کیا جائے اسے اس کے معنی موضوع میں پس وہ حقیقت ہے وگرنہ مجاز ہے اور ان دو میں سے ہر ایک اگر ظاہر ہو اس کی مراد تو وہ صریح ہے اور اگر مستتر ہو تو وہ کنایہ ہے۔ اور منقسم ہوتا ہے تقسیم ثالث کے ساتھ ظاہر اور نص اور مفسر اور محکم کی طرف اور اس کے مقابلات کی طرف کیونکہ اگر ظاہر ہو اس کا معنیٰ پس یا تو وہ احتمال رکھے گا تاویل کا یا نہیں پس اگر احتمال رکھے وہ تاویل کا پس اگر ہو اس کے معنیٰ کا ظاہر ہونا محض صیغہ سے پس وہ ظاہر ہے وگرنہ پس وہ نص ہے اور اگر احتمال نہ رکھے وہ (تاویل) کا پس اگر قبول کرلے وہ نسخ کو تو وہ مفسر ہے اور اگر قبول نہ کرے تو محکم ہے اور اگر مخفی ہو اس کا معنیٰ پس یا تو ہوگا اس کا خفاء غیر صیغہ کی وجہ سے پس وہ خفی ہے یا نفسِ صیغہ کی وجہ سے پس اگر ممکن ہو اس کا ادراک تامل سے تو وہ مشکل ہے وگرنہ پس اگر ہو بیان کی امید اس میں پس وہ مجمل ہے وگرنہ وہ متشابہ ہے۔ اور تقسیم رابع کے ساتھ الدال بطریق العبارۃ اور الدال بطریق اشارۃ النص اور الدال بطریق دلالت النص اور الدال بطریق اقتضاء النص کی طرف کیونکہ اگر دلالت کرے وہ معنیٰ پر نظم کے ساتھ پس اگر چلایا گیا ہو اس کے لئے تو وہ عبارۃ النص ہے وگرنہ وہ اشارۃ النص ہے اور اگر نہ دلالت کرے اس پر نظم کے ساتھ پس اگر دلالت کرے اس مفہوم کے ساتھ لغوی طور پر پس وہ دلالت النص ہے وگرنہ اقتضاء النص ہے۔ اور عمدہ اس میں وہ استقراء ہے مگر بیشک یہ اس کی وجہ ضبط ہے۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ اقسام کے حق میں سے ہے تباین اور اختلاف اور وہ منتفی ہے ان اقسام میں بوجہ بدیہی ہونے بعض کے صدق کے بعض پر جیسا کہ وہ مخفی نہیں ہے۔ تو میں کہتا ہوں کہ یہ تقسیمات متعدد ہیں مختلف عبارات کی وجہ سے پس نہیں ہے لازم تباین اور اختلاف اس کی اقسام کے درمیان بلکہ ان اقسام کے درمیان جو نکلنے والی ہیں ہر ہر تقسیم سے اور یہ ایسے ہے کہ جیسے تقسیم ہوتا ہے اسم کبھی معرب اور مبنی کی طرف اور کبھی معرفہ و نکرہ کی طرف باوجودیکہ بیشک ان دو میں سے ہر ایک یا معرب ہوگا یا مبنی ہوگا بناء کرتے ہوئے اس پر کہ اگر بنایا جائے جمیع کو اقسام متقابلہ تو البتہ کافی ہے ان میں اختلاف حیثیات اور اعتبارات کا جیسا کہ تقسیم اول کی اقسام میں کیونکہ لفظِ عین مثال کے طور پر عام ہے اس حیثیت سے کہ وہ شامل

ہے باصرہ کے جمیع افراد کو اور مشترک ہے وضع کی حیثیت سے باصرہ کے لئے اور اس کے غیر کے لئے اور اسی طرح تقسیم ثانی۔

تقسیم اول میں ماتنؒ کی ترتیب اور شارحؒ کی طرف سے اس پر دلیل

تشریح: قولہ باعتبار وضعہ لہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس عبارت میں شارحؒ نے غرض ماتنؒ بیان کی ہے کہ باعتبار وضعہ لہ کے لفظ سے ماتنؒ نے تقسیمات اربعہ کو اجمالاً بیان کیا پھر ماتنؒ نے لفظ ثم ذکر کیا اس میں اشارہ ہے کہ جو ترتیب میں نے ذکر کی ہے یہ ترتیب بہتر ہے۔ کیونکہ ثم ترتیب پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد ماقبل سے مؤخر ہے۔

لان السابق:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ ماتنؒ کی ترتیب پر دلیل دینا ہے کہ ماتنؒ کی ترتیب میں پہلی تقسیم باعتبار وضع اللفظ للمعنیٰ ہے اور دوسری تقسیم باعتبار استعمالہ فی المعنی ہے تیسری تقسیم باعتبار ظہورہ وخفاءٗ کے ہے اور چوتھی تقسیم باعتبار دلالتہ علی المعنی ہے اس ترتیب کی دلیل یہ ہے کہ لفظ معنیٰ میں استعمال پہلے ہوتا ہے اور ظہور وخفاء بعد میں ہوتا ہے تو ماتنؒ نے استعمال اور وضع کو مقدم کیا کیونکہ لفظ پہلے کسی معنی کے لئے وضع ہوتا ہے پھر اس معنی میں استعمال ہوتا ہے پھر اس کے ظہور وخفاء کا اعتبار کیا جاتا ہے پھر اس کے بعد لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت سے بحث ہوتی ہے۔

فخر الاسلامؒ کی ترتیب اور اس پر دلیل

وفخر الاسلام قدم:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ فخر الاسلام کی ترتیب کی دلیل ذکر کرنا ہے فخر الاسلام نے ظہور وخفاء کو مقدم کیا اور استعمال کو مؤخر کیا۔ دلیل سے قبل ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ تصرف فی الکلام کی دو قسمیں ہیں (۱) تصرف فی اللفظ (۲) تصرف فی المعنیٰ تصرف فی اللفظ یہ ہے کہ لفظ کو اس طرح متعین کرنا کہ اس سے معنیٰ سمجھ میں آ جائے ظہور وخفاء کے اعتبار سے کہ کون سا معنیٰ ظاہر ہے اور کون سا معنیٰ مخفی ہے اور تصرف فی المعنیٰ یہ ہے کہ اس لفظ کو اس معنیٰ میں استعمال کرنا جس کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ متکلم نے پہلے اپنی کلام سے سامع پر ایک معنیٰ ظاہر کیا قرائن کے اعتبار سے پھر اس کلام ولفظ کو اس میں استعمال کیا تو متکلم کو اظہار معنیٰ پہلے ملحوظ ہے پھر استعمال ملحوظ ہے یعنی لفظ کو اس طرح متعین کرنا کہ یہ معنیٰ کس لفظ سے سمجھ میں آ رہا ہے یعنی معنیٰ کا ظاہر المراد ہونا اور خفی المراد ہونا یہ سمجھ میں آ جائے۔

دلیل:۔ اب فخر الاسلام کی دلیل یہ ہے کہ تصرف فی اللفظ مقدم ہوتا ہے اور تصرف فی المعنیٰ مؤخر ہوتا ہے کیونکہ تصرف فی اللفظ کا تعلق وضع سے ہے اور وضع مقدم ہوتی ہے اور استعمال اس پر مرتب ہوتا ہے لہذا ظہور وخفاء کا اعتبار کیونکہ تصرف فی

اللفظ سے ہے اس لئے یہ مقدم ہوگا پھر استعمال کا اعتبار ہوگا کیونکہ یہ مؤخر ہوتا ہے اس لحاظ سے دوسری تقسیم ظہور اور خفاء کے اعتبار سے ہوگی اور تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہوگی۔

تقسیمات اربعہ کی وجہ حصر

فاللفظ بالنسبۃ الی المعنیٰ:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ تقسیمات اربعہ کی وجہ حصر بیان کرتے ہیں اور ان سے برآمد شدہ اقسام کو ذکر کرتے ہیں۔

تقسیم اول:۔ لفظ پہلی تقسیم کے اعتبار سے منحصر ہے چار قسموں میں یعنی خاص عام مشترک مؤول میں تقسیم اول یعنی لفظ کی وضع للمعنیٰ کے اعتبار سے تقسیم کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں ایک معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہوگا یا متعدد معانی کے لئے اگر ایک معنیٰ کے لئے وضع ہو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ایک معنی فرد واحد میں منحصر ہوگا یا فرد واحد میں منحصر نہیں ہوگا اگر ایک معنیٰ فردِ واحد میں منحصر ہو تو یہ خاص ہے اور اگر ایک معنیٰ فردِ واحد میں منحصر نہ ہو بلکہ کئی افراد میں پایا جاتا ہو تو یہ عام ہے اور اگر وضع کئی معانی کے لئے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح حاصل ہوگی یا نہیں اگر ایک معنیٰ کو دوسرے معنیٰ پر ترجیح حاصل ہوگی تو مؤول ہے اور اگر ترجیح حاصل نہ ہو تو مشترک ہوگا یہ تقسیم قوم کے اعتبار سے ہے ورنہ ماتنؒ نے مؤول کو ذکر نہیں کیا بلکہ اس کی جگہ جمع منکر کو درج کیا۔

تقسیم ثانی:۔ استعمال کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں حقیقت مجاز صریح کنایہ وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں ہے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا اگر معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو تو حقیقت ورنہ مجاز پھر دونوں دو حال سے خالی نہیں ہیں اگر ان کا معنیٰ ظاہر ہے تو صریح ورنہ کنایہ ہے۔

تقسیم ثالث:۔ باعتبار ظہور وخفاء کے لفظ کی آٹھ قسمیں ہیں ظاہر نص مفسر محکم خفی مشکل مجمل متشابہ وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں ہے لفظ کا معنیٰ ظاہر ہوگا یا مخفی اگر لفظ کا معنیٰ ظاہر ہے تو تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر تاویل کا احتمال رکھے تو دو حال سے خالی نہیں کہ نفس صیغہ سے معنی سمجھ میں آجائے گا یا نفس صیغہ سے معنی سمجھ میں نہیں آئے گا اگر نفسِ صیغہ سے معنی سمجھ میں آجائے تو ظاہر ہے اگر نفسِ صیغہ سے معنی سمجھ میں نہ آئے تو نص ہے اگر تاویل کا احتمال نہ رکھے تو دو حال سے خالی نہیں نسخ کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر نسخ کا احتمال رکھتا ہو تو مفسر ورنہ وہ محکم ہے اور اگر معنیٰ مخفی ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ خفاء غیر کی وجہ سے آئے گا یا نفس صیغہ میں پایا جائے گا اگر تو یہ خفاء غیر کی وجہ سے ہے تو خفی اور اگر نفسِ صیغہ سے خفاء ہو تو دو حال

سے خالی نہیں غور وفکر سے معنیٰ سمجھ میں آئے گا یا نہیں اگر غور وفکر سے معنیٰ سمجھ میں آ جائے تو مشکل اگر غور وفکر سے سمجھ میں نہ آئے تو متکلم سے بیان کی امید ہوگی یا نہیں اگر بیان کی امید ہو تو مجمل وگرنہ متشابہ ہے۔

تقسیم رابع:۔ سے برآمد ہونے والی چار اقسام ہیں الدال بطریق عبارۃ النص الدال بطریق اشارۃ النص الدال بطریق دلالت النص اور الدال بطریق اقتضاء النص وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کی معنی پر دلالت دو حال سے خالی نہیں لفظ معنیٰ پر دلالت کرے گا نظم کے اعتبار سے یا مفہوم کے اعتبار سے اگر دلالت نظم کی جہت سے ہو تو دو حال سے خالی نہیں لفظ کو اسی معنیٰ کے لئے چلایا گیا ہوگا یا نہیں اگر اسی معنیٰ کے لئے چلایا گیا ہو تو عبارۃ النص ہے وگرنہ وہ اشارۃ النص ہے اور اگر مفہوم کے اعتبار سے دال ہو تو دو حال سے خالی نہیں مفہوم لغوی کے اعتبار سے ہوگا یا نہیں اگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دلالت کرے تو یہ دلالت النص ہے اور اگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دلالت نہ کرے تو یہ اقتضاء النص ہے۔

صاحب غایۃ التحقیق پر تعریض

والعمدۃ فی ذلک:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے اس میں شارحؒ نے صاحب غایت التحقیق پر تعریض کی ہے

مقدمہ:۔ استقراء کی دو قسمیں ہیں (۱) استقراء تام (۲) استقراء ناقص۔

استقراء تام:۔ یہ ہے کہ جزئی کا کلی کے تمام افراد پر حکم لگایا جائے اور یہ حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے لیکن زیادتی کا احتمال موجود ہوتا ہے جیسے یوں کہیں کل حیوان متحیز اب متحیز ہونا ہر اس حیوان کے لئے ثابت ہے جو خارج میں موجود ہو چکا ہے اس میں شبہ نہیں ہے لیکن زیادتی کا احتمال موجود ہے کہ جتنے حیوان بڑھیں گے متحیز بھی زیادہ ہونگے۔

استقراء ناقص:۔ یہ ہے کہ جزئی کا کلی کے تمام افراد پر حکم لگانا مشکل ہو اس لئے اکثر احکام پر حکم لگایا جاتا ہے استقراء ناقص یقین کا فائدہ نہیں دیتا یعنی جو حکم لگایا جاتا ہے وہ یقینی نہیں ہوتا مثلاً یہ حکم لگایا جائے کہ تمام حیوان کھاتے وقت نچلا جبڑا ہلاتے ہیں یہ حکم کلی نہیں ہے کیونکہ بعض حیوان ایسے بھی ہیں کہ کھاتے وقت ان کا اوپر والا جبڑا ہلتا ہے جیسے مگرمچھ ہے اب یہ حکم یقینی نہیں ہے بلکہ یہ حکم اکثر افراد پر ہوتا ہے تمام افراد پر نہیں ہوتا اب تعریض یہ ہے کہ صاحب غایت التحقیق نے کہا کہ ان تقسیمات کی اقسام میں استقراء ناقص ہے ان میں وجوہ حصر سے برآمد ہونے والے اقسام یقینی نہیں بلکہ ان میں مزید اقسام کا اضافہ کیا جاسکتا ہے تو یہ استقراء ناقص ہے شارحؒ نے رد کیا کہ استقراء تام ہے کیونکہ ان تقسیمات میں تمام افراد پر حکم پایا جاتا ہے اور تمام افراد کا ضبط ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ ان تقسیمات کی وجوہ حصر میں تمام افراد پر حکم لگانا ممکن ہے اور یہ تقسیمات وجہ

ضبط پر مشتمل ہیں لہذا ان میں استقراء تام ممکن ہے ہاں استقراء تام میں زیادتی کا احتمال ہوتا ہے فلہذا اب تک جو قسمیں ظاہر نص وغیرہ اصولیوں نے وضع کی ہیں ان میں مزید اقسام کی زیادتی کی جاسکتی ہے لیکن یہ استقراء تام کے خلاف نہیں۔

کیا ہر تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ضروری ہے

فان قلت:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے غرض اس سے سوال ذکر کر کے اس کے جوابات دینا ہیں۔

سوال:۔ یہ ہے کہ ہر تقسیم کی اقسام کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئیں اور ان میں تباین ہو حالانکہ یہاں پر تقسیم سے برآمد ہونے والی اقسام ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں مثلاً ایک لفظ خاص ہے وہ لفظ صریح بھی ہے یہ دو قسمیں جمع ہو رہی ہیں تو ان اقسام میں تقابل تو متحقق نہ ہوا؟

جواب (۱):۔ یہ جو ضابطہ ہے کہ اقسام میں تباین ضروری ہے یہ ضابطہ تقسیم واحد کے لئے ہے اور یہاں بھی تقسیم واحد میں یہ اقسام ایک دوسرے پر سچی نہیں آتیں مثلاً تقسیم اول میں جو خاص ہے وہ عام نہیں ہے جو عام ہے وہ مشترک ومؤول نہیں ہے البتہ مختلف تقسیمات کے اقسام ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں اور یہ ایسے ہیں جیسے کلمہ ایک تقسیم کے اعتبار سے معرب ومبنی ہے اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے معرفہ ونکرہ ہے تو معرب معرفہ ونکرہ ہو سکتا ہے اور معرفہ ونکرہ معرب مبنی ہو سکتے ہیں۔ لیکن ایک مقسم اور ایک تقسیم کے اقسام ایک دوسرے پر سچے نہیں آتے جیسے ایک کلمہ معرب بھی ہو مبنی بھی ہو یا معرفہ بھی ہو اور نکرہ بھی ہو ایسا نہیں ہو سکتا۔

جواب (۲):۔ اگر مان لیں کہ تمام تقسیمات کی اقسام کے لئے یہ ضابطہ ہے تو پھر حیثیت کی قید معتبر ہے کہ ایک لفظ عام ہے اس حیثیت سے کہ اس کی وضع ایک معنی کے لئے علی الاشتراک ہے یعنی وہ ایک معنی کئی افراد پر صادق آتا ہے اور مشترک ہے اس حیثیت سے کہ اس کی وضع کئی معانی کے لئے ہے مثلاً لفظ عین اس حیثیت سے کہ اس کا اطلاق قوت باصرہ کے جمیع افراد پر ہوتا ہے یہ عام ہے اور اس حیثیت سے کہ یہ متعدد موضوع لہ پر صادق آتا ہے یہ مشترک ہے۔

تلویح

(قَوْلُهُ وَهٰذَا مَا قَالَ) عَبَّرَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ عَنِ التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ فِي وُجُوهِ النَّظْمِ صِيغَةً ، وَلُغَةً ، فَقِيلَ الصِّيغَةُ وَاللُّغَةُ مُتَرَادِفَتَانِ وَالْمَقْصُودُ تَقْسِيمُ النَّظْمِ

بِاعْتِبَارِ مَعْنَاهُ نَفْسِهِ لَا بِاعْتِبَارِ الْمُتَكَلِّمِ وَالسَّامِعِ وَالْأَقْرَبُ مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوَضْعِ ؛ لِأَنَّ الصِّيغَةَ هِيَ الْهَيْئَةُ الْعَارِضَةُ لِلَّفْظِ بِاعْتِبَارِ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ وَتَقْدِيمِ بَعْضِ الْحُرُوفِ عَلَى بَعْضٍ وَاللُّغَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا مَادَّةُ اللَّفْظِ ، وَجَوْهَرُ حُرُوفِهِ بِقَرِينَةِ انْضِمَامِ الصِّيغَةِ إِلَيْهَا وَالْوَاضِعُ كَمَا عَيَّنَ حُرُوفَ ضَرَبَ بِإِزَاءِ الْمَعْنَى الْمَخْصُوصِ عَيَّنَ هَيْئَتَهُ بِإِزَاءِ مَعْنَى الْمُضِيِّ ، فَاللَّفْظُ لَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ إِلَّا بِوَضْعِ الْمَادَّةِ وَالْهَيْئَةِ فَعَبَّرَ بِذِكْرِهِمَا عَنْ وَضْعِ اللَّفْظِ وَعَبَّرَ عَنِ التَّقْسِيمِ الثَّانِي بِقَوْلِهِ فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ أَيْ :فِي طُرُقِ اسْتِعْمَالِهِ مِنْ أَنَّهُ فِي الْمَوْضُوعِ لَهُ فَيَكُونُ حَقِيقَةً أَوْ فِي غَيْرِهِ فَيَكُونُ مَجَازًا أَوْ فِي طُرُقِ جَرَيَانِ النَّظْمِ فِي بَيَانِ الْمَعْنَى وَإِظْهَارِهِ مِنْ أَنَّهُ بِطَرِيقِ الْوُضُوحِ فَيَكُونُ صَرِيحًا أَوْ بِطَرِيقِ الِاسْتِتَارِ فَيَكُونُ كِنَايَةً وَعَنِ الثَّالِثِ بِقَوْلِهِ فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ أَيْ :فِي طُرُقِ إِظْهَارِ الْمَعْنَى وَمَرَاتِبِهِ ، وَعَنِ الرَّابِعِ بِقَوْلِهِ فِي مَعْرِفَةِ وُجُوهِ الْوُقُوفِ عَلَى الْمُرَادِ وَالْمَعَانِي أَيْ : مَعْرِفَةِ طُرُقِ اطِّلَاعِ السَّامِعِ عَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ وَمَعَانِي الْكَلَامِ بِأَنَّهُ يَطَّلِعُ عَلَيْهِ مِنْ طَرِيقِ الْعِبَارَةِ أَوِ الْإِشَارَةِ أَوْ غَيْرِهِمَا .

ترجمہ:۔ اس کا قول ہذا اما قال تعبیر کیا فخر الاسلام نے تقسیم اول کو اپنے قول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ کے ساتھ پس کہا گیا کہ صیغہ اور لغت دونوں مترادف ہیں اور مقصود نظم کی تقسیم اس کے معنیٰ کے اعتبار سے نہ کہ متکلم کے اعتبار سے اور نہ سامع کے اعتبار سے اور زیادہ قریب (الی الصواب) وہ بات ہے جس کو ذکر کیا ہے مصنف نے اور وہ یہ کہ تحقیق یہ (فخر الاسلام کی تعبیر) عبارت ہے وضع للمعنی سے اس لئے کہ صیغہ وہ شکل ہے جو لفظ کو لاحق ہو حرکات سکنات کے اعتبار سے اور بعض حروف کو بعض پر مقدم کرنے کے اعتبار سے اور لغۃ وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو (کسی معنی کے لئے) اور مراد اس (لغۃ) سے یہاں لفظ کا مادہ ہے اور اس کے حروف کا جوہر ہے صیغہ کو اس کے ساتھ (مقابل) ذکر کرنے کے قرینہ سے۔ اور واضع نے جس طرح معین کیا ہے ضرب کے حروف کو معنی مخصوص کے مقابلہ میں معین کیا ہے اس کی ہیئت (شکل) کو معنی مضی کے مقابلہ میں۔ پس

لفظ نہیں دلالت کرتا اپنے معنی پر مگر مادہ اور ہیئت کی وضع سے پس تعبیر کی ہے ان دونوں کے ذکر کے ساتھ وضع لفظ سے اور تعبیر کیا دوسری تقسیم کو اپنے قول فی وجوہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیان کے ساتھ یعنی لفظ کو معنی میں استعمال کرنے کے طرق کے بیان میں اس پر محمول کرتے ہوئے کہ اگر اس کا معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے کے طرق کے بیان میں اس پر محمول کرتے ہوئے کہ اگر اس کا معنی موضوع لہ میں استعمال ہے تو وہ حقیقۃ ہوگا یا اس کے غیر میں مستعمل ہے تو مجاز ہوگا یا نظم کو معنی کے بیان اور اظہار میں جاری کرنے کے طرق کے بیان میں بایں طور کہ اگر وہ وضوح کے طریق سے ہے تو صریح ہوگا یا استتار (پوشیدگی) کے طریق پہ ہے تو کنایہ ہوگا اور تیسری تقسیم کو تعبیر کیا ہے اپنے قول فی وجوہ البیان بذالک النظم سے یعنی اظہار معنی اور اس کے مراتب کے طرق کے بیان میں اور چوتھی تقسیم کو تعبیر کیا ہے اپنے قول فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی کے ساتھ یعنی معانی کلام اور مراد متکلم پر سامع کے اطلاع پانے کے طرق کی معرفت کے بیان میں بایں طور کہ وہ اس پر عبارۃ النص کے طریق سے مطلع ہوتا ہے یا اشارۃ النص کے طریق سے یا ان دونوں کے غیر سے۔

علامہ فخر الاسلام کے تقسیمات اربعہ میں عنوانات وتعبیرات

تشریح: قولہ وہذا ما قال:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے شارحؒ اس عبارت میں فخر الاسلامؒ کی تقسیم اول کے بارے میں بیان کردہ تعبیر وعنوان کو ذکر کر کے اس کا مفہوم بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ فخر الاسلامؒ نے تقسیم اول کا عنوان قائم کیا الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ اس میں وجوہ بمعنی جہات اور اعتبارات کے ہیں یعنی پہلی تقسیم نظم کے جہات کے بیان میں صیغہ اور لغۃ کے اعتبار سے بیان وجوہ طرق کے معنی میں نہیں ہے اس لئے کہ طرق نظم کا کوئی معنی نہیں ہے یہی راز ہے شارحؒ کا تقسیم اول میں سکوت اختیار کرنے کا اور باقی تینوں اقسام میں وجوہ کی تفسیر طرق کے ساتھ بیان کرنے کا۔ فافہم۔

اور صیغہ ولغۃ سے کیا مراد ہے اس میں شارحؒ نے دو قول نقل فرمائے ہیں۔

قول اول:۔ کہ صیغہ اور لغت دونوں مترادف ہیں یعنی جو لفظ معنی پر دال ہو اس کو صیغہ بھی کہتے ہیں اور لغۃ بھی اور اس اعتبار سے تقسیم سے مقصود ہوگا کہ تقسیم اول نفس معنی کے اعتبار سے ہے متکلم یا سامع کے اعتبار سے نہیں۔

قول ثانی:۔ صیغہ ولغۃ دونوں مترادف نہیں ہیں بلکہ ان میں فرق ہے کہ صیغہ کہتے ہیں اس ہیئت اور شکل کو جو لفظ کو باعتبار حرکات وسکنات اور بعض حروف کی بعض پر تقدیم کی وجہ سے حاصل ہو اور لغۃ لفظ موضوع کو کہتے ہیں۔ لیکن یہاں چونکہ لغت کو صیغہ کے مقابل لایا گیا ہے اس لئے اس (لغت) سے مراد فقط مادہ ہے اب صیغہ ولغۃ تقسیم سے مراد تقسیم باعتبار الوضع ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں (مادہ وہیئت) میں واضع کی وضع کو دخل ہے کیونکہ جیسے واضع نے ضرب کے حروف کو مخصوص معنی کے

لئے وضع کیا ہے اسی طرح اس نے اس کی ہیئت کو بھی معنی مضٰی (گزرا ہوا) کیلئے وضع کیا ہے پس لفظ کی دلالت معنی پر دو چیزوں کے ساتھ ہوتی ہے (۱) وضع مادہ (۲) وضع ہیأۃ۔ لہذا جب ان دونوں کو وضع میں دخل ہوا تو ان دونوں کو ذکر کر کے وضع مراد لے لیتے ہیں چنانچہ یہاں علامہ فخر الاسلامؒ نے ایسے ہی کیا ہے کہ صیغہ ولغۃ (ہیأۃ اور مادہ) بولکر وضع مراد لیا ہے۔

سوال:۔ جب صیغہ ولغۃ کے عنوان سے مقصود لفظ کی تقسیم وضع للمعنی کے اعتبار سے ہے تو علامہ فخر الاسلامؒ نے اس کو وضع للمعنی سے کیوں تعبیر نہیں کیا؟ جبکہ اس میں اختصار بھی ہے؟

جواب (۱):۔ جواب کو سمجھنے سے قبل ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ وضع کی دو قسمیں ہیں (۱) وضع شخصی اور وہ یہ ہے کہ لفظ کو معنی مخصوص کے مقابلہ میں متعین کرنا (۲) وضع نوعی پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول:۔ کوئی قاعدہ یا ضابطہ متعین کرنا کہ ہر وہ لفظ جو فلاں کیفیت کے ساتھ متصف ہوگا وہ فلاں معنی مخصوص پر دلالت کرے گا مثلا یوں کہنا کہ ہر وہ جمع کا صیغہ جو معرف باللام ہو تو وہ اپنے مسمیات میں سے ہر مسمی پر دلالت کریگا۔

ثانی:۔ اس طرح کا ضابطہ بیان کرنا کہ ہر وہ لفظ جو معنی مخصوص کے لئے وضع کیا گیا ہو قرینہ صارفہ (یعنی اس معنی کے مراد نہ لینے پر) کے وقت اس کے متعلقات میں سے مخصوص متعلق پر دلالت کرے گا اب وضع نوعی کی یہ دوسری قسم مجاز کے قبیل سے ہے کیونکہ لفظ بیان معنی اصلی سے متجاوز ہو جاتا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ وضع کو مطلقا ذکر کیا جاتا ہے تو یہاں وضع کی تیسری قسم مراد نہیں لی جاتی اس لئے کہ یہ پہلی دونوں قسموں سے ناقص ہے البتہ پہلی دونوں قسمیں مراد لی جاسکتی ہیں لیکن کسی کو وہم ہوسکتا ہے کہ شاید دوسری قسم بھی مراد نہ لے سکیں کیونکہ یہ اول قسم سے ناقص ہے تو اس وہم کے ازالہ کے لئے فخر الاسلامؒ نے وضع کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

جواب (۲):۔ علامہ فخر الاسلامؒ نے جو عنوان ذکر کیا اس سے ایک قاعدہ معلوم ہوا کہ لفظ کی وضع للمعنی میں ہیاۃ اور مادہ دونوں کو دخل ہے پھر ہیاۃ کو مقدم کر کے اس طرف اشارہ کیا کہ اکثر حقائق معنی پر ہیاۃ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں خصوصا امر و نہی کہ دین کے اکثر احکام کا مدار انہی پر ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ ان کا امر و نہی ہونا ہیأۃ اور شکل کے اعتبار سے ہے مادہ تو ان کے درمیان اور ان کے غیر میں برابر متحقق ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ اگر فخر الاسلامؒ لفظ وضع پر اکتفاء کرتے اور یہ عنوان ذکر نہ کرتے تو یہ فوائد ولطائف معلوم نہ ہوتے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وعبر عن التقسیم الثانی:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ علامہ فخر الاسلامؒ کی تقسیم ثانی کے عنوان اور تعبیر کو

ذکر کرنا ہے۔ تقسیم ثانی میں فخر الاسلام کی تعبیر یوں تھی التقسیم الثانی فی وجوہ استعمال ذلک النظم واستعمالہ اور یہاں وجوہ سے مراد طرق ہیں اب معنی ہوگا یعنی دوسری تقسیم ان طرق کے بیان میں جس میں نظم استعمال ہوتی ہے یعنی نظم معنی موضوع لہ میں استعمال ہے تو حقیقت ورنہ مجاز اور جریانہ سے نظم کا معنی کے بیان واظہار میں جاری ہونے کے طرق مراد ہیں کہ اس کا معنی واضح ہے یا واضح نہیں ہے اگر واضح ہے تو صریح وگرنہ کنایہ ہے۔

وعن الثالث:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے اس میں فخر الاسلام کی تیسری تقسیم کا عنوان اور اس کا مفہوم بیان کیا وہ الفاظ یہ ہیں التقسیم الثالث فی وجوہ البیان بذلک النظم اس میں وجوہ بمعنی طرق ہے اور بیان کا مطلب معانی ہیں مطلب یہ ہے کہ تیسری تقسیم معانی کے اظہار اور مراتب کے طرق کے بیان میں ہے یہ آٹھ قسمیں بنتی ہیں۔

وعن الرابع:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے اس میں چوتھی تقسیم کا عنوان اور معنی ومفہوم ذکر کیا ہے اور چوتھی تقسیم کے الفاظ یہ ہیں التقسیم الرابع فی وجوہ الوقوف علی المراد وجوہ بمعنی طرق الوقوف سے مراد اطلاع سامع یعنی چوتھی تقسیم سامع کی متکلم کی مراد پر اطلاع پانے کے اعتبار سے ہے کہ سامع عبارۃ النص سے اطلاع پا رہا ہے یا اشارۃ النص سے یا دلالۃ النص سے یا اقتضاء النص سے۔

توضیح

(التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ) أَيْ :الَّذِي بِاعْتِبَارِ وَضْعِ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى (اللَّفْظُ إنْ وُضِعَ لِلْكَثِيرِ وَضْعًا مُتَعَدِّدًا فَمُشْتَرَكٌ) كَالْعَيْنِ مَثَلًا وُضِعَ تَارَةً لِلْبَاصِرَةِ ، وَتَارَةً لِلذَّهَبِ ، وَتَارَةً لِعَيْنِ الْمِيزَانِ(أَوْ وَضْعًا وَاحِدًا) أَيْ :وُضِعَ لِلْكَثِيرِ وَضْعًا وَاحِدًا (وَالْكَثِيرُ غَيْرُ مَحْصُورٍ فَعَامٌّ إنْ اسْتَغْرَقَ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ وَإِلَّا فَجَمْعٌ مُنَكَّرٌ وَنَحْوُهُ) فَالْعَامُّ لَفْظٌ وُضِعَ وَضْعًا وَاحِدًا لِكَثِيرٍ غَيْرِ مَحْصُورٍ ، مُسْتَغْرِقٌ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ فَقَوْلُهُ وَضْعًا وَاحِدًا يُخْرِجُ الْمُشْتَرَكَ ، وَالْكَثِيرُ يُخْرِجُ مَا لَمْ يُوضَعْ لِكَثِيرٍ كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو وَغَيْرِ مَحْصُورٍ يُخْرِجُ أَسْمَاءَ الْعَدَدِ ، فَإِنَّ الْمِائَةَ مَثَلًا وُضِعَتْ وَضْعًا وَاحِدًا لِلْكَثِيرِ وَهِيَ مُسْتَغْرِقَةٌ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ لَكِنَّ الْكَثِيرَ مَحْصُورٌ ، وَقَوْلُهُ مُسْتَغْرِقٌ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ يُخْرِجُ الْجَمْعَ الْمُنَكَّرَ نَحْوَ رَأَيْت رِجَالًا ،

وَهٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهٖ وَإِلَّا فَجَمْعٌ مُنَكَّرٌ أَیْ :وَإِنْ لَمْ یَسْتَغْرِقْ جَمِیعَ مَا یَصْلُحُ لَهُ ، وَقَوْلُهُ وَنَحْوُهُ ، مِثْلُ رَأَیْت جَمَاعَةً مِنْ الرِّجَالِ فَعَلٰی قَوْلِ مَنْ لَا یَقُولُ بِعُمُومِ الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ یَكُونُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَیْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلٰی قَوْلِ مَنْ یَقُولُ بِعُمُومِهٖ یُرَادُ بِالْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ هَاهُنَا الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ الَّذِی تَدُلُّ الْقَرِینَةُ عَلٰی أَنَّهُ غَیْرُ عَامٍّ ، فَإِنَّ هٰذَا یَكُونُ وَاسِطَةً بَیْنَ الْعَامِّ ، وَالْخَاصِّ نَحْوَ رَأَیْت الْیَوْمَ رِجَالًا فَإِنَّ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ جَمِیعَ الرِّجَالِ غَیْرُ مَرْئِیٍّ .

(وَإِنْ كَانَ) أَیْ :الْكَثِیرُ(مَحْصُورًا) كَالْعَدَدِ وَالتَّثْنِیَةِ (أَوْ وُضِعَ لِلْوَاحِدِ فَخَاصٌّ) سَوَاءٌ كَانَ الْوَاحِدُ بِاعْتِبَارِ الشَّخْصِ كَزَیْدٍ ، أَوْ بِاعْتِبَارِ النَّوْعِ كَرَجُلٍ وَفَرَسٍ (ثُمَّ الْمُشْتَرَكُ إنْ تَرَجَّحَ بَعْضُ مَعَانِیهِ بِالرَّأْیِ یُسَمّٰی مُؤَوَّلًا)وَأَصْحَابُنَا قَسَّمُوا اللَّفْظَ بِاعْتِبَارِ الصِّیغَةِ ، وَاللُّغَةِ أَیْ :بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ عَلَی الْخَاصِّ وَالْعَامِّ ، وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ ، وَإِنَّمَا لَمْ أُورِدْ الْمُؤَوَّلَ فِی الْقِسْمَةِ ؛ لِأَنَّهُ لَیْسَ بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ ، بَلْ بِاعْتِبَارِ رَأْیِ الْمُجْتَهِدِ .

ترجمہ:۔یعنی وہ کہ جولفظ کے معنی کے لیے وضع کے اعتبار سے ہے (لفظ اگر وضع کیا گیا ہو کثیر کے لیے وضع متعدد کے ساتھ پس مشترک ہے) جیسا کہ عین مثال کے طور پر وضع کیا گیا ہے کبھی باصرہ کے لیے اور کبھی سونے کے لیے اور کبھی ترازو کے کانٹے کے لیے۔(یا وضع واحد کے ساتھ)یعنی وضع کیا گیا ہو کثیر کے لیے وضع واحد کے ساتھ (اور وہ کثیر غیر محصور ہوں پس وہ عام ہے اگر مستغرق ہو تمام ان افراد کو جن کے لیے وہ صلاحیت رکھتا ہے وگرنہ پس وہ جمع منکر ہے اور اس کی مثل ہے) پاس عام ایسا لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہے وضع واحد کے ساتھ کثیر غیر محصور افراد کے لیے جو کہ مستغرق ہو تمام ان افراد کو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے۔پس اس کا قول وضع واحد ہو نکال دیتا ہے مشترک کو اور اس کا قول الکثیر نکال دیتا ہے اس لفظ کو جو کثیر کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو۔جیسا کہ زید اور عمرو اور اس کا قول غیر محصور خارج کر دیتا ہے اسماء عدد کو کیونکہ لفظ مائۃ مثال کے طور پر وضع کیا گیا ہے وضع واحد کے ساتھ کثیر کے لیے اور وہ مستغرق ہے جمیع بما یصلح لہ کو لیکن کثیر محصور ہیں اور اس کا قول ''مستغرق جمیع ما یصلح لہ'' خارج کر دیتا ہے جمع منکر کو جیسے رأیت رجالا اور یہی معنی ہے اس کے قول والا فجمع منکر (وگرنہ پس وہ جمع منکر ہے) کا یعنی اور

اگر نہ ہو مستغرق جمیع ما یصلح لہ کو اور اس کا قول ونحوہ جیسا کہ ترایت جماعۃ من الرجال ہے پس اس شخص کے قول کے مطابق جو نہیں قول کرتا جمع منکر کے عام ہونے کا ہوگا جمع منکر واسطہ عام اور خاص کے درمیان جیسے رایت الیوم رجالا (دیکھا میں نے آج کے دن رجال کو) بے شک یقین سے یہ بات ہے کہ بے شک تمام آدمی نہیں دیکھے جاسکتے (اور اگر ہوں وہ) یعنی کثیر محصور جیسا کہ عدد اور تثلیہ ہے (یا وضع کیا گیا ہو فرد واحد کے لیے پس خاص ہے) برابر ہے کہ واحد باعتبار شخص کے ہو جیسے زید ہے یا باعتبار نوع کے ہو جیسے رجل اور فرس ہے۔ یا باعتبار جنس کے ہو جیسے انسان ہے (پھر مشترک اگر ترجیح پا جائیں اس کے بعض معانی رائے کے ساتھ تو نام رکھا جاتا ہے مؤوّل) اور ہمارے اصحاب نے تقسیم کیا ہے لفظ کو باعتبار صیغہ اور لغت کے یعنی باعتبار وضع کے خاص اور عام اور مشترک اور مؤوّل کی طرف اور سوائے اس کے نہیں کہ میں نے نہیں ذکر کیا مؤوّل کو تقسیم میں کیونکہ وہ نہیں ہے باعتبار وضع کے بلکہ باعتبار مجتہد کی رائے کے ہے۔

تقسیمات اربعہ کی تفصیل

تشریح: التقسیم الاول:۔ تقسیمات اربعہ کو اجمالا بیان کرنے کے بعد اب تفصیلاً بیان کرتے ہیں لفظ کی پہلی تقسیم خاص وعام اور مشترک مؤوّل کی طرف ہے عام کا اصولیوں کے نزدیک اور مصنف کے ہاں فرق ہے۔

وجہ حصر:۔ لفظ کی وضع دو حال سے خالی نہیں معنی واحد کے لیے ہوگی یا کثیر معانی کے لیے ہوگی اگر لفظ کی وضع معانی کثیرہ کے لیے ہو تو دو حال سے خالی نہیں وضع ایک ہوگی یا وضع متعدد ہوگی اگر وضع متعدد ہو تو مشترک ہے جیسے لفظ عین ہے گھٹنا، سونا، آنکھ ترازو کے کانٹے ہر ایک کے لیے علیحدہ وضع کیا گیا ہے اور اگر وضع متعدد نہ ہو تو وہ کثیر معانی محصور ہوں گے یا غیر محصور ہوں گے یعنی متعین ہوں گے یا نہیں؟ اگر وہ معانی غیر محصور ہوں تو دو حال سے خالی نہیں لفظ جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق ہوگا یا نہیں؟ اگر تمام افراد کو مستغرق ہو تو عام ہے۔ اگر تمام کو مستغرق نہ ہو تو جمع منکر ہے جیسے رجال اور اگر وہ معانی محصور ہوں جیسے لفظ مائۃ یہ خاص ہے اور اگر لفظ کی وضع ایک معنی کے لیے ہو تو بھی خاص ہے پھر ایک معنی فرد کے اعتبار سے ہو تو خاص فردی ہے۔ اور اگر ایک معنی نوع کے اعتبار سے ہو تو خاص نوعی ہے اور اگر جنس کے اعتبار سے ہو تو خاص جنسی ہے۔

فالعام: ماتنؒ فرماتے ہیں کہ وجہ حصر سے عام کی تعریف بھی معلوم ہوگئی کہ فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ یعنی عام وہ لفظ ہے جو ایک وضع سے کثیر معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور کثیر غیر محصور ہوں اور ان تمام افراد کا احاطہ کرنے والا ہو جن پر مشتمل ہونے کی اس میں صلاحیت ہو۔

فوائد قیود:۔ لفظ بمنزل جنس ہے تمام افراد کو شامل ہے جب کہا وضع وضعا واحدا تو اس سے مشترک نکل گیا جب کثیر کہا تو اس سے اس لفظ کو نکال دیا جو ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی خاص کی ایک قسم کو نکال دیا۔ جب کہا غیر محصور تو خاص کی دوسری قسموں کو نکال دیا۔ مستغرق لجمیع ما یصلح لہ سے جمع منکر خارج ہو گیا۔

فعلی قول: سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ بعض لوگ جمع منکر کو عام کہتے ہیں اور ماتنؒ کی تقسیم میں یہ عام سے علیحدہ اور خارج ہو گیا ہے؟

جواب:۔ اصل میں جمع منکر کے بارے میں دو مذہب ہیں (۱) عام ہے (۲) اور بعض کے نزدیک عام نہیں ہے۔ جن لوگوں کا مذہب ہے کہ جمع منکر عام میں داخل ہے ان کے نزدیک جمع منکر عام و خاص کے درمیان واسطہ تب بنتا ہے جب قرینہ ہو کہ تمام افراد پر صادق نہ آ سکے مثلاً رأیت الیوم رجالا سارے آدمی ایک ہی دن میں نہیں دیکھے جا سکتے اب قرینہ موجود ہے کہ رجال تمام افراد کو شامل نہیں ہے۔ یہ عام و خاص کے درمیان واسطہ ہے۔ اور جن کے نزدیک جمع منکر عام میں داخل نہیں ہے ان پر اعتراض نہیں۔

ثم المشترک: ماتنؒ کی تقسیم میں مؤوّل کا ذکر نہیں ہے دوسرے لوگوں کی تقسیم میں مؤوّل کا ذکر ہے قوم نے جو تقسیم کی ہے اس میں ہے کہ اگر بعض کو بعض پر ترجیح حاصل ہو تو مؤوّل ہے ورنہ مشترک ہے۔

سوال:۔ مؤوّل کو آپ نے اپنی تقسیم میں شمار کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔ یہ مجتہد کے اجتہاد کا نتیجہ ہے کہ مجتہد بعض کو بعض پر ترجیح دیتا ہے اور ماتنؒ نے کہا کہ میں چونکہ لفظ کی اقسام بیان کرتا ہوں اور مؤوّل لفظ کی صفت نہیں ہے اس لیے میں نے اس تقسیم میں مؤوّل کا ذکر نہیں کیا۔

تلویح

(قَوْلُهُ التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ) اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَضْعُهُ لِكَثِيرٍ ، أَوْ لِوَاحِدٍ وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَضْعُهُ لِلْكَثِيرِ بِوَضْعٍ كَثِيرٍ أَوْ لَا ، فَإِنْ كَانَ بِوَضْعٍ كَثِيرٍ فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ وَإِلَّا فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْكَثِيرُ مَحْصُورًا فِي عَدَدٍ مُعَيَّنٍ بِحَسَبِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ أَوْ لَا ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْصُورًا ، فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَغْرِقًا لِجَمِيعِ مَا

يَصْلُحُ لَهُ مِنْ آحَادِ ذَلِكَ الْكَثِيرِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِلَّا فَهُوَ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَنَحْوُهُ ، وَإِنْ كَانَ مَحْصُورًا فِي عَدَدٍ مُعَيَّنٍ فَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ .

وَالثَّانِي وَهُوَ مَا يَكُونُ وَضْعُهُ لِوَاحِدٍ شَخْصِيٌّ أَوْ نَوْعِيٌّ أَوْ جِنْسِيٌّ أَيْضًا مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ فَيَنْحَصِرُ اللَّفْظُ بِهَذَا التَّقْسِيمِ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْعَامِّ وَالْخَاصِّ وَالْوَاسِطَةِ بَيْنَهُمَا فَالْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنًى كَثِيرٍ بِوَضْعٍ كَثِيرٍ وَمَعْنَى الْكَثْرَةِ مَا يُقَابِلُ الْوَحْدَةَ لَا مَا يُقَابِلُ الْقِلَّةَ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ وَهَذَا التَّعْرِيفُ شَامِلٌ لِلْأَسْمَاءِ الَّتِي وُضِعَتْ أَوَّلًا لِلْمَعَانِي الْجِنْسِيَّةِ ، ثُمَّ نُقِلَتْ إِلَى الْمَعَانِي الْعَلَمِيَّةِ لِمُنَاسَبَةٍ أَوْ لَا لِمُنَاسَبَةٍ ، بَلْ لِجَمِيعِ الْأَلْفَاظِ الْمَنْقُولَةِ وَالْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ اصْطِلَاحٌ فِي الْمَعْنَى ، وَفِي اصْطِلَاحٍ آخَرَ لِمَعْنًى آخَرَ كَالزَّكَاةِ وَالْفِعْلِ وَالدَّوَرَانِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَلَيْسَتْ مِنَ الْمُشْتَرَكِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الْبَعْضُ .

ترجمہ:۔ اس کا قول التقسیم الاول لفظ موضوع یا تو ہوگی اس کی وضع کثیر کے لیے یا واحد کے لیے اور پہلی صورت میں یا تو ہوگی اس کی وضع کثیر کے لیے وضع کثیر کے ساتھ یا نہیں؟ پس اگر ہو وضع کثیر کے ساتھ تو اول مشترک ہے وگرنہ یا تو ہوں گے وہ کثیر محصور عدد معین میں دلالت اللفظ کے اعتبار سے یا نہیں؟ پس اگر نہ ہوں محصور پس اگر ہو لفظ مستغرق جمیع ما یصلح لہ کو اس کثیر کے افراد میں سے تو وہ عام ہے وگرنہ پس وہ جمع منکر ہے اور اس کی مثل ہے اور اگر ہوں وہ محصور پس وہ خاص کی اقسام میں سے ہے صورت ثانی اور وہ یہ ہے کہ ہو وضع واحد کے لیے واحد شخصی ہو یا نوعی ہو یا جنسی ہو تو یہ بھی خاص کی اقسام میں سے ہے پس منحصر ہے لفظ اس تقسیم کے ساتھ مشترک اور عام اور خاص اور ان کے درمیان واسطہ میں پس مشترک وہ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو معنی کثیر کے لیے وضع کثیر کے ساتھ۔ اور معنی کثرت کا یہ ہے کہ جو مقابل ہو وحدت کے نہ کہ وہ جو مقابل ہو قلت کے پس داخل ہو جائے گا اس میں وہ جو مشترک ہو فقط دو معنوں کے درمیان۔ اور یہ تعریف شامل ہے ان اسماء کو جن کو وضع کیا گیا ہو اولا معانی جنسیہ کے لیے پھر نقل کیا گیا ہو معانی علمیہ کی طرف مناسبت کی وجہ سے یا بغیر مناسبت کے بلکہ یہ شامل ہے تمام الفاظ منقولہ کو اور ان الفاظ کو جن کو وضع کیا گیا ہو ایک اصطلاح میں ایک معنی کے لیے اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لیے جیسا کہ لفظ زکوۃ ہے اور فعل ہے اور دوران ہے اور اس کی مثل اور نہیں ہیں یہ مشترک میں سے بناء کرتے ہوئے اس پر جو تصریح کی بعض نے

پہلی تقسیم کے اقسام کی وجہ حصر

تشریح: قولہ التقسیم: یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ شارحؒ متن کی وضاحت کرتا ہے کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں معنی واحد کے لیے وضع کیا گیا ہوگا یا معانی کثیرہ کے لیے اگر معانی کثیرہ کے لیے وضع کیا گیا ہو اور وضع متعدد ہو تو مشترک ہے جیسے لفظ عین اور اگر وضع واحد ہے تو دو حال سے خالی نہیں کثیر معانی وہ محصور ہوں گے یا غیر محصور ہوں گے۔ اگر غیر محصور ہوں تو تمام افراد کو لفظ مستغرق ہوگا یا نہیں؟ اگر مستغرق ہو تو عام ہے اگر مستغرق نہ ہو تو جمع منکر ہے اور اگر کثیر معانی محصور ہوں تو خاص ہے یا لفظ معنی واحد کے لیے موضوع ہو تو بھی خاص ہے۔ اور معنی واحد فرد کے قبیل سے ہوگا۔ تو خاص فردی اور اگر نوع کے قبیل سے ہو تو خاص نوعی اور اگر معنی واحد جنس کے قبیل سے ہو تو خاص جنسی ہوگا۔

فینحصر: شارحؒ نے خلاصہ بیان کیا کہ پہلی تقسیم کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں خاص و عام مشترک اور خاص و عام کے درمیان واسطہ اور وہ جمع منکر ہے۔

فالمشترک: یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ مشترک کی تعریف کرنا ہے۔ کہ مشترک وہ لفظ ہے جو وضع کثیر کے ساتھ کئی معانی پر دلالت کرے۔

سوال:۔ یہ تعریف جامع لجمیع الافراد نہیں ہے کیونکہ وہ مشترک خارج ہو جائے گا جو دو معانی کے لیے وضع ہو کیونکہ تعریف میں کثیر کی قید ہے اور کثیر میں کم از کم تین افراد ہوتے ہیں۔

جواب:۔ یہاں کثرت قلت کے مقابلہ میں نہیں بلکہ وحدت کے مقابلہ میں ہے۔ اور قلت کے مقابلہ میں کثرت کا اطلاق جمع پر ہوتا ہے اور وحدت کے مقابلہ میں ایک سے زائد افراد پر اطلاق ہوتا ہے تو دو معانی والا مشترک میں داخل ہوگا۔

کیا مشترک کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے؟

وھذا التعریف: یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض اس سے اعتراض نقل کرنا ہے۔

اعتراض:۔ یہ مشترک کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے یہ تعریف ان اسماء پر صادق آتی ہے جن کو پہلے جنس کے لیے وضع کیا گیا ہو پھر علم بنا دیا گیا ہو۔ اسی طرح ان تمام اصطلاحات پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ ان کو پہلے ایک فن میں وضع کیا گیا پھر دوسرے فن کے لیے وضع کیا گیا ہو مثلاً لفظ اسد حیوان مفترس ہے اب اگر کسی کا نام رکھ دیں تو علم بن گیا یہ مشترک ہونا

چاہیے، جیسے لفظ دوران ہے اس کا معنی ہے چکر لگانا اور اصطلاح میں توقف الشی علی نفسہ کو کہتے ہیں یہ علیحدہ وضع ہے بہر حال تمام الفاظ کو جن کو جنس کے وضع کیا گیا ہو پھر ان کا اطلاق علم میں اور تمام الفاظ منقولہ میں یہ تعریف صادق آتی ہے حالانکہ یہ مشترک نہیں۔

جواب(۱): ۔مشترک کی تعریف میں وضع کی قید سے مراد یہ ہے کہ وضع واحد ہو۔خواہ واحد شخصی ہو یا واحد نوعی ہو کہ ایک فرد نے یا ایک جماعت نے وضع کیا ہو اور یہاں واضع مختلف ہیں کہ مذکورہ مثالوں میں ایک معنی ایک واضع نے وضع کیا اور دوسرا معنی کسی اور واضع نے وضع کیا۔تو مشترک کی تعریف میں وضع واحد مراد ہے۔خواہ وہ واحد شخصی ہو جیسے ایک ہی فرد ہو یا واحد نوعی ہو جیسے ایک جماعت ہو۔

جواب(۲): ۔تعریف حقیقی میں جامع مانع ہونا ضروری ہوتا ہے۔یہ تعریف غیر حقیقی ہے۔صرف مشترک کو ماعدا سے ممتاز کرنے کے لیے ہے۔لہذا اگر یہ دخول غیر سے مانع نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔

لیکن جواب اول کمزور ہے اس لیے کہ مشترک میں لفظ کی وضع سے وضع واحد مراد لینا اس پر دلالت نہیں کرتا یعنی یہ معنی متبادر الی الذہن نہیں ہے اور دوسرا جواب بھی مخدوش ہوا کہ تعریف سے ماعدا سے امتیاز ہوتا ہے حالانکہ ماعدا سے امتیاز نہیں ہو رہا ہے دوسرے اس میں شامل ہو رہے ہیں۔

جواب صحیح: ۔مشترک کی تعریف میں وضع سے مراد وضع لغوی ہے آپ نے جتنی مثالیں دی ہیں یہ لغت کے اعتبار سے ایک معنی کے لیے وضع ہیں لفظ فعل، اسد، دوران لغت میں ان کا ایک معنی ہے اور ان کا اصطلاحی معنی لغت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ کسی اور نے وضع کیا ہے۔

جواب(۴): ۔اگر مشترک میں داخل ہوں تو کیا فرق پڑتا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ مشترک میں داخل ہے جو نہیں مانتا اس سے دلیل مانگو خلاصہ یہ ہے کہ اسماء منقولہ مشترک ہیں اور بعض میں تصریح کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

قوله وَالْعَامُّ لَفْظٌ وُضِعَ وَضْعًا وَاحِدًا لِكَثِيرٍ غَيْرِ مَحْصُورٍ مُسْتَغْرِقٌ بِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ فَقَوْلُهُ وَضْعًا وَاحِدًا يُخْرِجُ الْمُشْتَرَكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعَانِيهِ الْمُتَعَدِّدَةِ .

وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَفْرَادِ مَعْنًى وَاحِدٍ لَهُ كَالْعُيُونِ لِأَفْرَادِ الْعَيْنِ الْجَارِيَةِ فَهُوَ عَامٌّ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ الْحَدِّ وَالْأَقْرَبُ أَنْ يُقَالَ هَذَا الْقَيْدُ لِلتَّحْقِيقِ وَالْإِيضَاحِ ؛ لِأَنَّ

الْمُشْتَرَكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعَانِيهِ الْمُتَعَدِّدَةِ لَيْسَ بِمُسْتَغْرِقٍ عَلَى مَا سَيَجِيءُ ، فَإِنْ قِيلَ الْمُرَادُ بِالِاسْتِغْرَاقِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ كَمَا فِي صِيَغِ الْجُمُوعِ وَأَسْمَائِهَا ، مِثْلُ الرِّجَالِ وَالْقَوْمِ أَوْ سَبِيلِ الْبَدَلِ كَمَا فِي مِثْلِ مَنْ دَخَلَ دَارِي أَوَّلًا فَلَهُ كَذَا ، وَالْمُشْتَرَكُ مُسْتَغْرِقٌ لِمَعَانِيهِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ قُلْنَا فَحِينَئِذٍ يَدْخُلُ فِي حَدِّ الْعَامِّ النَّكِرَةُ الْمُثْبَتَةُ فَإِنَّهَا تَسْتَغْرِقُ كُلَّ فَرْدٍ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ ، فَإِنْ قِيلَ هِيَ لَيْسَتْ بِمَوْضُوعَةٍ لِلْكَثِيرِ قُلْنَا لَوْ سُلِّمَ فَإِنَّمَا يَصْلُحُ جَوَابًا عَنِ النَّكِرَةِ الْمُفْرَدَةِ دُونَ الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ فَإِنَّهُ يَسْتَغْرِقُ الْآحَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِعَدَمِ عُمُومِهِ أَيْضًا ، وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ لِلْكَثِيرِ الْوَضْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ وُحْدَانِ الْكَثِيرِ أَوْ لِأَمْرٍ يَشْتَرِكُ فِيهِ وُحْدَانُ الْكَثِيرِ أَوْ لِمَجْمُوعِ وُحْدَانِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوعٌ فَيَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْوُحْدَانِ نَفْسَ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ جُزْئِيًّا مِنْ جُزْئِيَّاتِهِ أَوْ جُزْءًا مِنْ أَجْزَائِهِ ، وَبِهَذَا الِاعْتِبَارِ يَنْدَرِجُ فِيهِ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ ، وَأَسْمَاءُ الْعَدَدِ ، فَإِنْ قِيلَ فَيَنْدَرِجُ فِيهِ مِثْلُ زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَرَجُلٍ وَفَرَسٍ أَيْضًا ؛ لِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْكَثِيرِ بِحَسَبِ الْأَجْزَاءِ قُلْنَا الْمُعْتَبَرُ هُوَ الْأَجْزَاءُ الْمُتَّفِقَةُ فِي الِاسْمِ كَآحَادِ الْمِائَةِ فَإِنَّهَا تُنَاسِبُ جُزْئِيَّاتِ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ الْمُتَّحِدَةِ بِحَسَبِ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ .

ترجمہ:۔ اس کا قول فالعام لفظ پس عام ایسا لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو وضع واحد کے ساتھ ایسے کثیر غیر محصور کے لیے جو جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق ہوں پس اس کا قول وضعا واحدا خارج کر دیتا ہے مشترک کو نسبت کرتے ہوئے اس کے معانی متعددہ کی طرف۔ اور بہر حال نسبت کرتے ہوئے معنی واحد کے افراد کی طرف جیسا کہ عین عین جاریہ کے افراد کے لیے پس وہ عام ہے مندرج ہے حد کے تحت۔ اور اقرب بات یہ ہے کہ کہا جائے کہ یہ قید تحقیق اور وضاحت کے لیے ہے کیونکہ مشترک نسبت کرتے ہوئے اس کے معانی متعددہ کی طرف نہیں ہے وہ مستغرق بناء کرتے ہوئے اس پر جو عنقریب آئے گا۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ مراد استغراق سے عام ہے اس سے یہ کہ ہو وہ علی سبیل الشمول جیسا کہ جمع کی صیغوں میں اور اس کے اسماء میں مثل رجال اور قوم کے یا علی سبیل البدل جیسا کہ من دخل داری اولا فلہ کذا (جو داخل ہوگا میرے گھر میں اولاً پس اس کے

لیے اتنا انعام ہے) کی مثل میں اور مشترک مستغرق ہے اپنے معانی کو علی سبیل البدل ہم کہتے ہیں کہ پس اس وقت داخل ہو جائے گا عام کی تعریف میں نکرہ مثبتہ کیونکہ وہ مستغرق ہوتا ہے ہر فرد کو علی سبیل البدل۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ نہیں ہے موضوع کثیر کے لیے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر تسلیم کرلیا جائے تو سوائے اس کے نہیں کہ یہ صلاحیت رکھتا ہے۔ جواب بننے کی نکرہ مفردہ سے نہ کہ جمع منکر سے کیونکہ وہ مستغرق ہے تمام افراد کو علی سبیل البدل ان لوگون کے ہاں بھی جو قائل ہیں اس کے عدم عموم کے۔ اور مراد وضع للکثیر سے وضع ہے کثیر کے افراد میں ہر فرد کے لیے یا وضع ہے ایسے امر کے لیے کہ مشترک ہوں اس میں کثیر کے افراد یا وضع کے کثیر افراد کے مجموعہ کے لیے اس حیثیت سے کہ وہ مجموعہ ہے پس ہوگا افراد میں سے ہر ایک نفس موضوع لہ یا جزئی ہوگا اس کی جزئیات میں سے یا جز ہوگا اس کے اجزاء میں سے اور اس اعتبار سے داخل ہوگا اس میں مشترک اور عام اور اسماء عدد، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پس داخل ہو جائے گا اس میں زید اور عمرو اور رجل اور فرس کی مثل بھی کیونکہ وہ بھی موضوع ہیں کثیر کے لیے اجزاء کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ معتبر وہ اجزاء ہیں جو متفق ہوں نام میں جیسا کہ افراد ہیں مائۃ کے کیونکہ یہ مناسب ہیں معنی واحدہ کی جزئیات میں اس مفہوم کے اعتبار سے۔

تشریح: قولہ فالعام لفظ: یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ عام کی تعریف نقل کر کے اس کی وضاحت فرماتے ہین کہ عام کہتے ہیں ایسے لفظ کو جو موضوع بوضع واحد ہو کثیر غیر محصور کے لیے بشرطیکہ وہ لفظ جمیع ما یصلح لہ کو شامل ہو۔ اس تعریف میں وضعاً واحد کی قید احترازی ہے اس سے مشترک خارج ہو گیا۔ لیکن مشترک کا خارج ہونا مطلق نہیں ہے بلکہ اس وقت ہے جب مشترک کی نسبت معانی متعددہ کی طرف کی جائے اس وقت مشترک خارج ہوگا لیکن اگر نسبت معنی واحد للمشترک کے جمیع افراد کی طرف کی جائے تو پھر یہ عام کے تحت داخل ہوگا مثلاً لفظ عین ہے اس کی نسبت اگر معانی متعددہ کی طرف کی جائے تو یہ عام سے خارج ہے لیکن اگر نسبت قوت باصرہ کے جمیع افراد کی طرف ہو تو یہ عام کے تحت داخل رہے گا۔ خارج نہیں ہوگا۔

والاقرب الخ: صاحب تلویح فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ وضع واحد کی قید سے مقصود اخراج نہیں بلکہ وضاحت ہے باقی مشترک یہ مابعد والی قید مستغرق لجمیع ما یصلح سے خارج ہو جائے گا اس لیے کہ عام میں استغراق ہوتا ہے جبکہ مشترک میں استغراق نہیں ہوتا۔

فان قیل المراد: یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال نقل کر کے جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ مستغرق کی قید سے مشترک خارج نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ استغراق میں تعمیم ہے کہ استغرق علی سبیل الشمول

ہو جیسے جمع اور اسم جمع کے صیغہ میں ہوتا ہے مثلا رجال اور قوم ان میں رجال جمع کا صیغہ ہے اور قوم اسم جمع ہے کیونکہ اس کا مفرد نہیں ہے۔ اور یہ دونوں صیغے اپنے افراد کو مستغرق ہیں علی سبیل الشمول یعنی بیک وقت ان تمام افراد کو شامل ہیں۔ یا استغراق علی سبیل البدلیت ہو جیسے من دخل داری او لا فلہ کذا یہاں استغراق علی سبیل البدلیت ہے اولا کے قرینہ سے۔ پس مشترک میں اگر چہ استغراق علی سبیل الشمول نہیں پایا جاتا لیکن علی سبیل البدلیت پایا جاتا ہے۔ لہذا جب استغراق علی سبیل البدلیت پایا جاتا ہے تو یہ عام کے تحت داخل رہا۔ تو لامحالہ اس کو وضعا واحداً کی قید سے خارج کریں گے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ عام کی تعریف میں استغراق کے عموم کا قول کرنا صحیح نہین ہے بلکہ عام کی تعریف میں استغراق علی سبیل الشمول متعین ہے اور آپ مان چکے ہیں کہ مشترک میں استغراق علی سبیل البدلیت ہے علی سبیل الشمول نہیں ہے لہذا یہ یعنی مشترک مستغرق کی قید سے خارج ہو گیا باقی کیا دلیل ہے کہ عموم کا قول کرنا درست نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر تعمیم کا قول کریں تو نکرہ مثبتہ عام کی تعریف مین داخل ہو جائے گا اس لیے کہ نکرہ مثبتہ میں استغراق علی سبیل البدلیت پایا جاتا ہے تو یہ عام کی تعریف میں داخل ہو گیا۔ حالانکہ کوئی بھی اس کے عموم کا قائل نہیں ہے تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی۔ لہذا کہنا پڑے گا کہ عام کی تعریف میں استغراق علی سبیل الشمول متعین ہے۔ اس جواب پر

سوال:۔ ہوتا ہے کہ استغراق میں تعمیم بھی کر لیں تو بھی نکرہ مثبتہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ تعریف میں وضع للکثیر کی قید لگی ہوئی ہے اور نکرہ مثبتہ کی کثیر کے لیے وضع نہیں ہے لہذا تعمیم اپنے حال پر باقی رہی اور مشترک عام کی تعریف میں داخل بھی نہیں ہوا۔

جواب:۔ یہ ہے کہ آپ کا اعتراض نکرہ مفردہ کے اعتبار سے تو صحیح ہے۔ لیکن اگر نکرہ مثبتہ جمع کا صیغہ ہو یعنی جمع منکر مثبت ہو تو یہ موضوع ہے کثیر معانی کے لیے ان علماء کے نزدیک بھی جو اس کے عموم کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس میں استغراق علی سبیل البدلیت بھی پایا جاتا ہے خلاصہ یہ کہ اگر استغراق علی سبیل البدل عام کے لئے کافی ہے تو پھر جمع منکر کو عام میں داخل ہونا چاہیے ان لوگوں کے نزدیک بھی جو اس کے عموم کے قائل نہیں ہیں۔ للہذا یہ کہنا پڑے گا کہ مشترک مستغرق کی قید سے خارج ہو جاتا ہے

والمراد بالوضع:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ ایک استفسار کا جواب دے رہے ہیں۔

استفسار:۔ یہ ہے کہ صاحب توضیح نے وضع للکثیر کے تحت تین چیزوں کو داخل کیا ہے مشترک، عام، اسماء عدد کہ یہ موضوع للکثیر ہیں، ان کی وضع للکثیر کیسے ہے؟

جواب:۔ یہ ہے کہ وضع للکثیر میں تعمیم ہے پہلی صورت یہ ہے کہ کثیر کے افراد میں سے ہر فرد کے لئے وضع ہو دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ ایک امر کلی کے لئے وضع ہو اور کثیر کے وحدان اس امر کلی کے تحت داخل ہو جائیں تیسری صورت یہ ہے کہ کثیر کے وحدان کے مجموع من حیث المجموع کے لئے موضوع ہو اگر پہلی صورت ہو یعنی کثیر کے وحدان میں سے ہر ہر واحد کے لئے وضع ہو تو ہر ہر واحد موضوع لہ بنے گا اور اگر دوسری صورت ہو تو موضوع لہ امر کلی ہوگا اور کثیر کے وحدان اس معنی موضوع لہ کی جزئیات ہونگی اور اگر تیسری صورت ہو تو معنی موضوع لہ مجموع من حیث المجموع ہوگا۔اور کثیر کے وحدان موضوع لہ کے اجزاء ہوں گے اب پہلی صورت میں کثیر بحسب الافراد ہے یہ مشترک میں پائی جاتی ہے دوسری صورت میں کثیر بحسب الجزئیات ہے یہ عام میں پائی جاتی ہے اور تیسری صورت میں کثرت بحسب الاجزاء ہے یہ اسماء عدد میں پائی جاتی ہے۔

فان قیل:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ وضع للکثیر کی تعمیم کی وجہ سے زید عمر و رجل وغیرہ یہ وضع کثیر کے تحت داخل ہو جائیں گے کثرت بحسب الاجزاء کے پائے جانے کی وجہ سے یعنی ان میں بھی اجزاء کے اعتبار سے مجموع کے لئے وضع پائی جارہی ہے تو ان کو عام ہونا چاہیے حالانکہ یہ تو خاص ہیں؟

جواب:۔ یہ ہے کہ وضع للکثیر میں کثرت بحسب الاجزاء سے مطلق اجزاء مراد نہیں بلکہ ایسے اجزاء مراد ہیں کہ جو متفق بحسب الاسم ہوں جیسے مائۃ کے تحت سوا کائیاں داخل ہیں اور بحسب الاسم متفق ہیں بخلاف زید عمرو وغیرہ کے کہ ان میں ایسے اجزاء ہیں کہ ہر ایک کا الگ الگ نام ہے جیسے ید، رِجل وغیر ذلک اور جب اجزاء متفق بحسب الاسم ہوں تو ان کی سرحد مل جاتی ہے جزئیات کے ساتھ یہ ایسے ہے جیسے انسان کا صدق زید عمرو رجل وغیرہ سب پر ہوتا ہے ہر ایک کو کہتے ہیں کہ یہ انسان کی جزئی ہے اسی طرح مائۃ کی ہر ہر اکائی پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ مائۃ کی اکائی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ النَّكِرَةُ الْمَنْفِيَّةُ عَامٌّ وَلَمْ تُوضَعْ لِلْكَثْرَةِ قُلْنَا الْوَضْعُ أَعَمُّ مِنْ الشَّخْصِيِّ، وَالنَّوْعِيِّ، وَقَدْ ثَبَتَ مِنْ اسْتِعْمَالِهِمْ لِلنَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ أَنَّ الْحُكْمَ مَنْفِيٌّ عَنْ الْكَثِيرِ الْغَيْرِ الْمَحْصُورِ، وَاللَّفْظُ مُسْتَغْرِقٌ لِكُلِّ فَرْدٍ فِي حُكْمِ النَّفْيِ بِمَعْنَى عُمُومِ النَّفْيِ عَنْ الْآحَادِ فِي الْمُفْرَدِ، وَعَنْ الْمَجْمُوعِ فِي الْجَمْعِ لَا نَفْيَ الْعُمُومِ، وَهَذَا مَعْنَى الْوَضْعِ النَّوْعِيِّ لِذَلِكَ، وَكَوْنُ عُمُومِهَا عَقْلِيًّا ضَرُورِيًّا بِمَعْنَى أَنَّ

انْتِفَاءَ فَرْدٍ مُبْهَمٍ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِانْتِفَاءِ كُلِّ فَرْدٍ لَا يُنَافِي ذَلِكَ لَا يُقَالُ النَّكِرَةُ الْمَنْفِيَّةُ مَجَازٌ ، وَالتَّعْرِيفُ لِلْعَامِّ الْحَقِيقِيِّ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ :لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا مَجَازٌ كَيْفَ وَلَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا فِيمَا وُضِعَتْ لَهُ بِالْوَضْعِ الشَّخْصِيِّ وَهُوَ فَرْدٌ مُبْهَمٌ ، وَقَدْ صَرَّحَ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ شَارِحِي أُصُولِ ابْنِ الْحَاجِبِ بِأَنَّهَا حَقِيقَةٌ ، وَمَعْنَى كَوْنِ الْكَثِيرِ غَيْرُ مَحْصُورٍ أَنْ لَا يَكُونَ فِي اللَّفْظِ دَلَالَةٌ عَلَى انْحِصَارِهِ فِي عَدَدٍ مُعَيَّنٍ وَإِلَّا فَالْكَثِيرُ الْمُتَحَقِّقُ مَحْصُورٌ لَا مَحَالَةَ لَا يُقَالُ الْمُرَادُ بِغَيْرِ الْمَحْصُورِ مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الضَّبْطِ وَالْعَدِّ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ لَفْظُ السَّمَاوَاتِ مَوْضُوعًا لِكَثِيرٍ مَحْصُورٍ وَلَفْظُ أَلْفٍ مَوْضُوعًا لِكَثِيرٍ غَيْرِ مَحْصُورٍ وَالْأَمْرُ بِالْعَكْسِ ضَرُورَةَ أَنَّ الْأَوَّلَ عَامٌّ ، وَالثَّانِيَ اسْمُ عَدَدٍ لَا يُقَالُ هَذَا الْقَيْدُ مُسْتَدْرَكٌ ؛ لِأَنَّ الِاحْتِرَازَ عَنْ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ حَاصِلٌ بِقَيْدِ الِاسْتِغْرَاقِ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ ضَرُورَةَ أَنَّ لَفْظَ الْمِائَةِ مَثَلًا إِنَّمَا يَصْلُحُ لِجُزْئِيَّاتِ الْمِائَةِ لَا لِمَا يَتَضَمَّنُهَا الْمِائَةُ مِنَ الْآحَادِ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ أَرَادَ بِالصُّلُوحِ صُلُوحَ اسْمِ الْكُلِّيِّ لِجُزْئِيَّاتِهِ أَوْ الْكُلِّ لِأَجْزَائِهِ فَاعْتَبَرَ الدَّلَالَةَ مُطَابِقَةً أَوْ تَضَمُّنًا وَبِهَذَا الِاعْتِبَارِ صَارَ صِيَغُ الْجُمُوعِ ، وَأَسْمَاؤُهَا ، مِثْلُ الرِّجَالِ وَالْمُسْلِمِينَ وَالرَّهْطِ وَالْقَوْمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْآحَادِ مُسْتَغْرِقَةً لِمَا تَصْلُحُ لَهُ فَدَخَلَتْ فِي الْحَدِّ ، وَقَوْلُهُ مُسْتَغْرِقٌ مَرْفُوعٌ صِفَةُ لَفْظٍ وَمَعْنَى اسْتِغْرَاقِهِ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ تَنَاوُلُهُ لِذَلِكَ بِحَسَبِ الدَّلَالَةِ .

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نکرہ منفیہ عام ہے اور نہیں وضع کیا گیا کثیر کے لیے۔ ہم کہتے ہیں کہ وضع عام ہے شخصی سے اور نوعی سے اور تحقیق ثابت ہے ان کے استعمال میں سے نکرہ منفیہ کے لیے کہ بے شک حکم منفی ہوتا ہے کثیر غیر محصور سے اور لفظ مستغرق ہوتا ہے ہر فرد کو نفی کے حکم میں عموم نفی کے معنی میں مفرد میں ہر ہر فرد سے اور جمع میں مجموعہ سے نہ کی نفی عموم کے معنی میں اور یہی وضع نوعی کا معنی ہے اس کے لیے، اور ہونا اس کے عموم کا عقلی ضروری اس معنی میں ہے کہ بے شک فرد مبہم کا انتفاء نہیں

ہے ممکن مگر ہر فرد کے انتفاء کے ساتھ نہیں ہے منافی اس کے۔ نہ اعتراض کیا جائے کہ نکرہ منفیہ مجاز ہے۔ اور تعریف عام حقیقی کی ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بے شک وہ مجاز ہے۔ کیسے ہوسکتا ہے؟ حالانکہ نہیں استعمال کیا جاتا مگر اسی معنی میں جس کے لیے وضع کیا گیا ہے وضع شخصی کے ساتھ اور وہ فرد مبہم ہے اور تحقیق تصریح کی ہے محققین نے اصول بن حاجب کے شارحین میں سے کہ وہ بے شک حقیقی ہے اور معنی کثیر کے غیر محصور ہونے کا یہ مفہوم ہے کہ نہ ہو لفظ میں دلالت اس کے منحصر ہونے پر عدد معین میں سے وگرنہ تو کثیر جو متحقق ہوں محصور ہوتے ہیں لامحالہ نہ کہا جائے کہ مراد غیر محصور سے وہ ہیں کہ جو نہ داخل ہوں ضبط اور شمار کے تحت نظر کرتے ہوئے اس کی طرف کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ پس اس وقت ہوگا لفظ سموات موضوع کثیر محصور کے لیے اور لفظ الف موضوع کثیر غیر محصور کے لیے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے بوجہ بدیہی ہونے اس بات کے کہ بے شک اول عام ہے اور ثانی اسم عدد ہے۔ نہ کہا جائے کہ یہ قید بیکار ہے کیونکہ اسماء عدد سے احتراز حاصل ہے استغراق لما یصلح لہ کی قید سے بوجہ ضروری ہونے اس بات کے کہ بے شک لفظ مائۃ مثال کے طور پر جزا ایں نیست کہ صلاحیت رکھتا ہے مائۃ کی تمام جزئیات کے لیے نہ اس کے لیے جس کو شامل ہے۔ مائۃ افراد میں سے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ مراد صلاحیت سے اسم کلی کی صلاحیت ہے اپنی جزئیات کے لیے یا کل کی صلاحیت ہے اپنے اجزاء کے لیے پس اعتبار کیا ہے دلالت کا مطابقی ہو یا تضمنی اور اس اعتبار سے ہو گئے صیغے جمع کے اور اسماء جمع کے مثل رجال اور مسلمین اور رہط اور قوم کے نسبت کرتے ہوئے افراد کی طرف مستغرق ما یصلح لہ کو پس داخل ہو گئے تعریف میں، اس کا قول مستغرق مرفوع ہے صفت ہے لفظ کی اور معنی اس کے ما یصلح لہ کو مستغرق ہونے کا اس کا شامل ہونا ہے اس کو دلالت کے اعتبار سے۔

تشریح: فان قیل النکرۃ:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے یہاں سے شارحؒ سوال نقل کر کے قلنا سے جواب دے رہے ہیں،

سوال:۔ یہ ہے کہ نکرہ منفیہ الفاظ عام میں سے ہے اور عام کے تحت داخل ہے لیکن اس پر عام کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ نکرہ منفیہ موضوع للکثیر نہیں ہے جبکہ عام موضوع للکثیر ہوتا ہے نکرہ منفیہ میں وضع للکثیر اس لئے نہیں پائی جاتی کہ نکرہ منفیہ فرد مبہم کی نفی کے لئے موضوع ہے کثیرین کی نفی کے لئے موضوع نہیں ہے لیکن اس کے باوجود یہ عام کے افراد میں سے ہے۔

جواب:۔ کون کہتا ہے کہ نکرہ منفیہ کثیر کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ یہ کثیر کے لئے موضوع ہے باقی رہا کہ اس میں وضع للکثیر کیسے ہے؟ اس لئے کہ وضع کی دو قسمیں ہیں وضع نوعی اور وضع شخصی۔

وضع شخصی:۔ کہتے ہیں کہ مخصوص لفظ کو مخصوص معنی کے لئے وضع کر دیا جائے مثلاً نکرہ منفیہ کو وضع کیا گیا ہے فرد مبہم کی نفی کے لئے

وضع نوعی:۔ کہتے ہیں قاعدہ کو مثلاً کل فاعل مرفوع کہا جائے گا کہ اس میں وضع نوعی ہے تو نکرہ منفیہ اگر چہ وضع شخصی کے اعتبار سے موضوع للکثیر نہیں ہے لیکن وضع نوعی کے اعتبار سے موضوع للکثیر ہے کیونکہ یہ قاعدہ معلوم ہوا ہے کہ فصحاء عرب جب بھی نکرہ منفیہ کو استعمال کرتے ہیں تو وہاں پر حکم کی ہر فرد سے نفی ہوتی ہے اور لفظ ہر ہر فرد سے حکم کی نفی کو شامل ہوتا ہے پس یہ استعمال بمنزل اس قاعدہ کے ہے کہ ہر نکرہ منفیہ نفی کے حکم میں تمام آحاد کو مستغرق ہوگا جب وہ نکرہ مفرد ہو اور اگر جمع ہو تو نفی کے حکم میں مجموع کو مستغرق ہوگا یعنی ان دونوں صورتوں میں (نکرہ مفرد ہو یا جمع ہو) عموم نفی کے لئے ہوگا نفی عموم کے لئے نہیں ہوگا۔ اور یہی مفید ہونا ہے کثیر کے لئے اور عام کی تعریف میں جو موضوع للکثیر ہے اس میں تعیم ہے عام ازیں وضع شخصی ہو یا وضع نوعی ہو لہذا نکرہ منفیہ عام کے تحت داخل ہے اس پر۔

وکون عمومہا:۔ یہاں سے شارحؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ ہوتا ہے کہ نکرہ منفیہ کا عموم کے لئے مفید ہونا یہ وضع نوعی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ یہ تو عقل کا مقتضی ہے اس لئے کہ نکرہ منفیہ موضوع ہے فرد مبہم کی نفی کے لئے اور فرد مبہم سے حکم کی نفی نہیں ہو سکتی جب تک کہ ہر ہر فرد سے حکم کی نفی نہیں ہو جاتی پس فرد مبہم سے حکم کی نفی ملزوم اور ہر ہر جز سے نفی کرنا اس کو لازم ہے۔

جواب:۔ یہ ہے عموم عقلی ہو اور وضع نوعی بھی ہو یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں کیونکہ دونوں میں کوئی تضاد نہیں۔

لا یقال:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ سوال نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔

سوال:۔ یہ ہے کہ نکرہ منفیہ کا عموم کے لئے مفید ہونا یہ مجاز ہے اور فرد مبہم کے لئے مفید ہونا یہ حقیقت ہے اور تعریف میں تو وہ عام مراد ہے جس کا عموم حقیقی ہو اب اگر نکرہ منفیہ پر تعریف صادق نہیں آتی تو یہ باعث اشکال نہیں ہے۔

جواب:۔ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نکرہ منفیہ کا عموم کے لئے مفید ہونا مجازی ہے بلکہ نکرہ منفیہ موضوع ہے فرد مبہم کی نفی کے لئے وضع شخصی کے اعتبار سے اور اس کے ثمرات اور فوائد میں سے یہ ہے کہ اس سے ہر ہر فرد کی نفی ہو گئی یعنی اس نے عموم نفی کا فائدہ دیدیا وضع نوعی کے اعتبار سے لہذا اس کا استعمال عموم کے لئے بھی حقیقت ہوگا اس وجہ سے علامہ ابن حاجب کی کتاب مختصر الاصول کے شراح نے تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ کا عموم مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے یعنی اس کو استعمال کیا گیا ہے موضوع لہ بوضع شخصی میں پھر وضع نوعی کے اعتبار سے اس نے عموم کا بھی فائدہ دے دیا۔

ومعنی کون الکثیر:۔ یہ شرح کی عبارت کا ساتواں حصہ ہے غرض دفع دخل مقدر ہے۔

سوال:۔ یہ ہے کہ بظاہر غیر محصور کا معنی ہے غیر متناہی اور اس کا تعدد ہی محال ہے کیونکہ اس کا تو وجود ہی نہیں ہے؟

جواب:۔ یہ ہے کہ غیر محصور کا معنی غیر متناہی نہیں ہے بلکہ اس کا معنی ہے لفظوں کے اعتبار سے کثیر کے عدد معین کے اندر بند ہونے پر دلالت نہ ہو اس کی مثال مطابقی جیسے رجال کا لفظ ہے اس کی عدد معین پر بند ہونے پر دلالت نہیں ہے اور مثال احترازی جیسے عشرہ کا لفظ ہے یہ دال ہے کثیر پر لیکن ایسے کثیر پر دال ہے جو لفظوں کے اعتبار سے بند ہیں عدد معین پر۔ بعض حضرات نے کثیر غیر محصور کا معنی یہ کیا ہے کہ جو ضبط وشمار کے تحت داخل نہ ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ کثیر غیر محصور کا یہ معنی غلط ہے کیونکہ اس صورت میں تعریف جامع مانع نہیں رہے گی کہ جو لفظ عام ہے وہ عام نہیں رہے گا اور جو خاص ہیں وہ عام بن جائیں گے مثلا سماوات کا لفظ یہ تحت الشمار داخل ہونے کی وجہ سے خاص کے تحت داخل ہو جائے گا حالانکہ یہ عام ہے نیز الف الف یہ عربوں کے اعتبار سے داخل تحت الشمار نہیں ہے تو پھر یہ عام ہونا چاہیے حالانکہ یہ خاص ہے اور اسم عدد ہے۔

خلاصہ:۔ یہ نکلا کہ غیر محصور کے تین معنی ہیں (۱) غیر محصور کہتے ہیں کہ جو غیر متناہی ہو یہ معنی غلط ہے کیونکہ اس صورت میں عام کی تعریف عام کے کسی فرد پر بھی صادق نہیں آئے گی (۲) غیر محصور کہتے ہیں جو شمار اور ضبط کے تحت داخل نہ ہو یہ بھی غلط ہے کیونکہ اس صورت میں تعریف جامع مانع نہیں رہے گی (۳) غیر محصور کہتے ہیں کہ لفظوں کے اعتبار سے کثیر کے عدد معین میں بند ہونے پر دلالت نہ ہو یہ معنی صحیح ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔

لا یقال:۔ سے سوال نقل کر کے جواب دے رہیں۔

سوال: یہ ہے کہ عام کی تعریف میں کثیر غیر محصور کی قید لگانا لغو ہے کیونکہ اس سے مقصود اسماء عدد کو خارج کرنا ہے اور یہ **مستغرق لجمیع ما یصلح لہ** کی قید سے خارج ہو جاتے ہیں باقی رہا کہ کیسے خارج ہوتے ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عام کی تعریف میں جو استغراق کی قید ہے اس سے مراد یہ ہے کہ عام اپنے تمام افراد پر مشتمل ہونے کی ایسی صلاحیت رکھتا ہو جس طرح کلی اپنی جزئیات پر مشتمل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اسماء اعداد اپنے افراد کو مستغرق ہونے کی صلاحیت تو رکھتے ہیں لیکن ایسی صلاحیت نہیں ہوتی جس طرح کلی کو اپنی جزئیات کے استغراق کی صلاحیت ہوتی ہے مثال کے طور پر مائۃ کا لفظ یہ سینکڑوں کے افراد کو شامل ہوگا لیکن جن اجزاء کو مائۃ متضمن ہے ان کو مستغرق نہیں ہے کہ ہر اکائی کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ مائۃ ہے لہذا اس میں استغراق نہ پایا گیا فلہذا عام سے خارج ہو گیا لہذا کثیر کو غیر محصور کی قید کے ساتھ مقید کرنا لغو اور مستدرک ہے۔

جواب:۔ عام کی تعریف میں جو استغراق ہے اس میں تعمیم ہے عام ہے کہ وہ ایسا استغراق ہو جیسا کلی کا استغراق اپنی

جزئیات کے لئے ہوتا ہے یا ایسا استغراق ہو جیسا کل کا استغراق ہے اپنے اجزاء کے لئے اگر استغراق الکلی للجزئیات ہو تو اس کو استغراق مطابقی سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر استغراق الکل للاجزاء ہو تو اس کو استغراق تضمنی سے تعبیر کرتے ہیں اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اسماء عدد میں استغراق مطابقی بھی پایا جاتا ہے استغراق الکلی للجزئیات کے اعتبار سے اور استغراق تضمنی بھی پایا جاتا ہے استغراق الکل للاجزاء کے اعتبار سے پس مائۃ میں جو استغراق ہے یہ استغراق مطابقی ہے باعتبار استغراق الکلی للجزئیات کے اور استغراق تضمنی بھی ہے استغراق الکل للاجزاء کے اعتبار سے لہذا لفظ مائۃ سینکڑوں پر بھی صادق آتا ہے استغراق مطابقی کے اعتبار سے اور ہر ہر اکائی پر بھی صادق آتا ہے استغراق تضمنی کے اعتبار سے لہذا اسماء عدد میں استغراق پایا گیا تو یہ مستغرق کی قید سے خارج نہ ہوئے تو لامحالہ ان کو خارج کرنے کے لئے غیر محصور کی قید لگائیں گے۔

وقولہ مستغرق:۔ سے ضبط اعراب کا بیان ہے کہ اس کو کثیر کی صفت بنا کر مجرور نہیں پڑھنا بلکہ اس کو لفظ کی صفت بنا کر مرفوع پڑھنا ہے اور استغراق کا معنی یہ ہے کہ لفظ ان تمام افراد کو شامل ہو جن کو شامل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لغت کے اعتبار سے

(قَوْلُهُ إِلَّا فَجَمْعٌ مُنَكَّرٌ) الْمُعْتَبَرُ فِي الْعَامِّ عِنْدَ فَخْرِ الْإِسْلَامِ وَبَعْضِ الْمَشَايِخِ هُوَ انْتِظَامُ جَمْعٍ مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ بِاعْتِبَارِ أَمْرٍ يَشْتَرِكُ فِيهِ سَوَاءٌ وُجِدَ الِاسْتِغْرَاقُ أَمْ لَا فَالْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ عِنْدَهُمْ عَامٌّ سَوَاءٌ كَانَ مُسْتَغْرِقًا أَوْ لَا وَالْمُصَنِّفُ لَمَّا اشْتَرَطَ الِاسْتِغْرَاقَ عَلَى مَا هُوَ اخْتِيَارُ الْمُحَقِّقِينَ فَالْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ يَكُونُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِعَدَمِ اسْتِغْرَاقِهِ وَعَامًّا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِاسْتِغْرَاقِهِ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ الْمُرَادُ بِالْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ فِي قَوْلِهِ وَإِلَّا فَجَمْعٌ مُنَكَّرٌ الْجَمْعَ الَّذِي تَدُلُّ قَرِينَةٌ عَلَى عَدَمِ اسْتِغْرَاقِهِ ، مِثْلُ رَأَيْت الْيَوْمَ رِجَالًا وَفِي الدَّارِ رِجَالٌ إِلَّا أَنَّ هَذَا غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ ، بَلْ كُلُّ عَامٍّ مَقْصُورٌ عَلَى الْبَعْضِ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ أَوْ غَيْرِهِ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وَاسِطَةً جَمْعًا مُنَكَّرًا أَوْ نَحْوَهُ عَلَى مُقْتَضَى عِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ لِدُخُولِهِ فِي قَوْلِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَغْرِقْ فَجَمْعٌ مُنَكَّرٌ وَنَحْوُهُ وَفَسَادُهُ بَيِّنٌ .

(قَوْلُهُ أَوْ بِاعْتِبَارِ النَّوْعِ كَرَجُلٍ وَفَرَسٍ) إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النَّوْعَ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ قَدْ يَكُونُ نَوْعًا مَنْطِقِيًّا كَالْفَرَسِ ، وَقَدْ لَا يَكُونُ كَالرَّجُلِ فَإِنَّ الشَّرْعَ قَدْ

يَجْعَلُ الرَّجُلَ وَالْمَرْأَةَ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ نَظَرًا إِلَى اخْتِصَاصِ الرَّجُلِ بِأَحْكَامٍ مِثْلِ النُّبُوَّةِ، وَالْإِمَامَةِ وَالشَّهَادَةِ فِي الْحَدِّ وَالْقِصَاصِ وَنَحْوِ ذَلِكَ.

(قَوْلُهُ :ثُمَّ الْمُشْتَرَكُ) ذَكَرَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَغَيْرُهُ أَنَّ أَقْسَامَ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً أَرْبَعَةٌ :الْخَاصُّ وَالْعَامُّ، وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ وَفَسَّرَ الْمُؤَوَّلَ بِمَا تَرَجَّحَ مِنْ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ، وَأُورِدَ عَلَيْهِ أَنَّ الْمُؤَوَّلَ قَدْ لَا يَكُونُ مِنْ الْمُشْتَرَكِ، وَتَرَجُّحُهُ قَدْ لَا يَكُونُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْمِيزَانِ أَنَّ الْمُجْمَلَ وَالْمُشْكِلَ وَالْخَفِيَّ وَالْمُشْتَرَكَ إِذَا لَحِقَهَا الْبَيَانُ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ يُسَمَّى مُفَسَّرًا وَإِذَا زَالَ خَفَاؤُهَا بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ يُسَمَّى مُؤَوَّلًا، وَأُجِيبَ عَنْ الْأَوَّلِ بِأَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ تَعْرِيفَ مُطْلَقِ الْمُؤَوَّلِ، بَلْ الْمُؤَوَّلُ مِنْ الْمُشْتَرَكِ ؛ لِأَنَّهُ الَّذِي مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً، وَعَنْ الثَّانِي بِأَنَّ غَالِبَ الرَّأْيِ مَعْنَاهُ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ أَوْ التَّأَمُّلِ فِي الصِّيغَةِ كَمَا فِي ثَلَاثَةِ قُرُوءٍ، وَمَعْنَى كَوْنِهِ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً أَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّأْوِيلِ مُضَافٌ إِلَى الصِّيغَةِ، وَقِيلَ :الْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ التَّأَمُّلُ، وَالِاجْتِهَادُ فِي نَفْسِ الصِّيغَةِ، وَقَيَّدَ بِالِاشْتِرَاكِ وَالتَّرَجُّحِ بِالِاجْتِهَادِ وَالتَّأَمُّلِ فِي نَفْسِ الصِّيغَةِ لِيَتَحَقَّقَ كَوْنُهُ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ،صِيغَةً وَلُغَةً فَإِنَّ الْمُشْتَرَكَ مَوْضُوعٌ لِمَعَانٍ مُتَعَدِّدَةٍ يَحْتَمِلُ كُلًّا مِنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ فَإِذَا حُمِلَ عَلَى أَحَدِهَا بِالنَّظَرِ فِي الصِّيغَةِ أَيْ :اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لَمْ يَخْرُجْ عَنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً أَيْ :وَضْعًا بِخِلَافِ مَا إِذَا حُمِلَ عَلَيْهِ بِقَطْعِيٍّ فَإِنَّهُ يَكُونُ تَفْسِيرًا لَا تَأْوِيلًا أَوْ بِقِيَاسٍ أَوْ خَبَرِ وَاحِدٍ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً وَكَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ مُشْتَرَكًا، بَلْ خَفِيًّا أَوْ مُجْمَلًا أَوْ مُشْكِلًا فَأُزِيلَ خَفَاؤُهُ بِقَطْعِيٍّ أَوْ ظَنِّيٍّ.

ترجمہ:۔ اس کا قول فجمع منکر۔ معتبر عام میں فخر الاسلام اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ کے ہاں وہ جمع ہوتا ہے افراد کی ایک جماعت کا ایسے امر کے اعتبار سے جو مشترک ہو اس میں برابر ہے کہ پایا جائے استغراق یا نہ۔ پس جمع منکر ان کے ہاں عام ہے برابر ہے کہ مستغرق ہو یا نہ ہو اور مصنفؒ نے جب شرط لگائی استغراق کی بناء کرتے ہوئے اس پر وہ جو محققین کا پسندیدہ مذہب ہے پس جمع منکر ہوگا واسطہ عام اور خاص کے درمیان اس شخص کے ہاں جو قائل ہے اس کے عدم استغراق کا اور عام ہے۔ اس شخص کے ہاں جو قائل ہے اس کے استغراق کا اور اس تقدیر پر ہوگا مراد جمع منکر سے اس کے قول فجمع منکر میں وہ جمع کہ دلالت کرے قرینہ اس کے عدم استغراق پر۔ جیسے رأیت الیوم رجالا اور فی الدار رجال مگر بے شک یہ مختص نہیں ہے۔ جمع منکر کے ساتھ بلکہ (شامل ہے) ہر ایسے عام کو جو بند ہو بعض افراد پر دلیل عقل کے ساتھ یا اس کی مثل سے لازم آتا اس کو یہ کہ ہو واسطہ جمع منکر یا اس کی مثل عبارت مصنفؒ کے مقتضی پر بوجہ داخل ہونے اس کے اس کے قول "وان لم یستغرق فجمع منکر ونحوہ" میں اور اس کا فساد واضح ہے۔

قولہ او باعتبار النوع: اس کا قول "باعتبار النوع" یا ہو باعتبار نوع کے جیسے رجل اور فرس اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ بے شک نوع شریعت کے عرف میں کبھی ہوتی ہے نوع منطقی جیسا کہ فرس ہے اور کبھی نہیں ہوتی جیسے رجل ہے کیونکہ شریعت بناتی ہے رجل اور امراۃ کو دو مختلف نوعیں نظر کرتے ہوئے رجل کے اختصاص کی طرف احکام کے ساتھ مثل نبوت اور امامت اور حد میں شہادت اور قصاص میں اس کے علاوہ۔

قولہ ثم المشترک: اس کا قول "ثم المشترک" اور ذکر کیا فخر الاسلام اور اس کے غیر نے کہ بے شک صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی اقسام چار ہیں۔ خاص اور عام اور مشترک اور مؤول اور تفسیر کی مؤول کی کہ وہ ہے کہ ترجیح پا جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے کے ساتھ اور اعتراض کیا گیا اس پر کہ بے شک مؤول کبھی نہیں ہوتی مشترک میں سے اور اس کا ترجیح پا جانا کبھی نہیں ہوتا غالب رائے کے ساتھ۔

جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے میزان میں کہ بے شک خفی اور مشکل اور مشترک اور مجمل جب لاحق ہو جائے اس کو بیان دلیل قطعی کے ساتھ تو نام رکھا جاتا ہے مفسر اور جب زائل ہو جائے اس کا خفاء ایسی دلیل کے ساتھ جس میں شبہ ہو مثل خبر واحد اور قیاس کے تو نام رکھا جاتا ہے مؤول، اور جواب دیا گیا ہے پہلے اعتراض کا کہ بے شک نہیں ہے۔ مراد مطلق مؤول کی تعریف بلکہ وہ مؤول جو مشترک میں سے ہو کیونکہ وہی صیغہ اور لغت کے اعتبار سے لفظ کی اقسام میں سے ہے۔ اور (جواب دیا گیا ہے) اعتراض ثانی کا بے شک غالب رائے معنی اس کا ظن غالب ہے برابر ہے کہ حاصل ہو خبر واحد سے یا قیاس سے یا صیغہ

میں غور وفکر کرنے سے جیسے ثلثۃ قروء میں اور معنی اس کے نظم صیغۃ ولغۃ کے اقسام سے ہونے کا یہ ہے کہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہو اور کہا گیا ہے کہ مراد غالب رائے سے غور وفکر اور اجتہاد ہے نفس صیغہ میں اور مقید کیا اشتراک اور ترجیح بالا جتہاد اور نفس صیغہ میں تامل کے ساتھ تاکہ متحقق ہو جائے ہونا اس کا صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے کیونکہ مشترک موضوع ہوتا ہے معانی متعددہ کے لیے احتمال رکھتا ہے ان میں سے ہر ایک کا علی سبیل البدل پس جب محمول کیا۔ جائے ان میں سے ایک پر نظر کرتے ہوئے صیغہ کی طرف یعنی لفظ موضوع کی طرف تو نہیں خارج ہوگا صیغہ اور لغت کے اعتبار سے یعنی وضع کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے بخلاف اس صورت کے کہ جب محمول کیا جائے اس پر دلیل قطعی کے ساتھ تو بے شک ہوگا وہ تفسیر نہ کہ تاویل یا قیاس کے ساتھ یا خبر واحد کے ساتھ کیونکہ نہیں ہوگا۔ وہ اس اعتبار سے صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے اسی طرح جب نہ ہو وہ مشترک بلکہ خفی ہو یا مجمل یا متشابہ ہو پس زائل کر دیا جائے اس کا خفا دلیل قطعی سے یا ظنی سے۔

عام کے بارے میں جمہور اصولیین اور ماتنؒ کا نکتہ نظر

تشریح:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے اس میں شارحؒ نے عام کے بارے جمہور اصولیین اور ماتنؒ کا نکتہ نظر پیش کیا ہے کہ عام کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک عام وہ لفظ ہے جو تمام مسمیات کو مشتمل ہو ایسے امر کے واسطہ سے جو تمام افراد میں مشترک ہو عام ہے کہ استغراق ہو یا نہ ہو یعنی جب لفظ بولا جائے تو تمام افراد کو گھیرے میں لے یا نہ لے یہ مطلب ہے استغراق ہونے نہ ہونے کا۔ بس لفظ اپنے مسمیات پر مشتمل ہو لیکن مصنف نے کہا کہ لفظ تمام مسمیات پر مشتمل ہو اور تمام افراد کو مستغرق بھی ہو یعنی بیک وقت تمام افراد کو شامل ہو اب ثمرہ اختلاف ظاہر ہوگا جمع منکر میں کہ جمع منکر میں استغراق ہو یا نہ ہو جمہور کے ہاں یہ عام ہے کیونکہ ان کے ہاں عام کی تعریف میں استغراق کی قید نہیں لیکن ماتنؒ کی تحقیق کے مطابق جمع منکر میں استغراق ہو تو عام ہے ورنہ عام وخاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وعلی ہذا التقدیر:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔ سوال کو سمجھنے سے قبل ایک تمہید کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جمع منکر کے بارے میں اصولیین کا اختلاف ہے عند البعض عام ہے اور عند البعض عام نہیں ہے اور یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر بھی ہے کہ اس میں استغراق ہے یا نہیں جو کہتے ہیں کہ استغراق ہے وہ عام مانتے ہیں اور جو کہتے ہیں کہ استغراق نہیں ہے وہ عام نہیں کہتے۔

سوال:۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ جمع منکر میں استغراق ہے ان کے مذہب کے مطابق مصنف پر سوال ہے کہ جب جمع منکر عام

میں داخل ہے تو پھر ماتنؒ کا والاَجمع منکر کہنے کا کیا مطلب ہے؟ یعنی جب یہ عام میں داخل ہے تو عام سے استثناء کرنے کا کیا مطلب ہوگا؟

جواب:۔ والاَجمع منکر سے مراد وہ جمع منکر ہے جہاں قرینہ ہو کہ اس میں استغراق نہیں ہے جیسے رایت الیوم رجالا اب یہاں الیوم پر قرینہ عقلی ہے کہ تمام رجال کو ایک دن میں نہیں دیکھا جا سکتا معلوم ہوا کہ یہاں رجال میں استغراق نہیں ہے لہذا یہ عام میں داخل نہ ہوگا تو استثناء کرنا صحیح ہے۔

الا ان ہذا:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے ماتنؒ پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ اگر عام میں استغراق کی شرط لگائی جائے تو وہ عام جو بعض افراد پر بند ہو (عام خص عنہ البعض) اور بعض افراد کا استثناء ہو دلیل عقلی کی وجہ سے یا خبر مشہور کی وجہ سے یا اجماع کی وجہ سے یا دلیل ظنی کی وجہ سے یا دلیل قطعی کی وجہ سے بعض افراد کا استثناء ہو رہا ہو جب بعض افراد عام سے مستثنیٰ ہوں گے تو اس میں استغراق نہیں ہوگا تو اس کو عام نہیں کہنا چاہیے ۔حالانکہ اصولی اس کو عام خص عنہ البعض کہتے ہیں حالانکہ جب استغراق کی شرط موجود نہیں ہے تو اس کو عام نہیں کہنا چاہیے؟

جواب:۔ یہ اعتراض برائے اعتراض ہے جب بعض افراد کو کسی قرینہ کی وجہ سے مستثنیٰ کیا گیا ہو تو وہ افراد عام میں داخل ہی نہیں ہیں اور جو باقی ہیں ان میں استغراق کی شرط موجود ہے جب استغراق ہے تو عام کا اطلاق درست ہے اور یہ عام کا اطلاق حقیقۃً ہے عام سے خارج نہیں ہے۔

قولہ او باعتبار:۔ یہاں سے شارحؒ نے متن کی توضیح کی ہے ماتنؒ نے کہا تھا کہ خاص کی تین قسمیں ہیں فردی، جنسی، نوعی اور خاص نوعی کی دو مثالیں دی تھیں رجل وفرس تو شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ نے دو مثالیں اس لئے دی تھیں تا کہ پتا چل جائے کہ خاص کا نوعی ہونا عام ہے نوعی منطقی ہو یا شرعی ہو۔

نوع منطقی:۔ وہ ہے کہ جو ایسے افراد پر بولی جائے کہ جن کی حقیقت ایک ہو جیسے گھوڑا ان کے تمام افراد کی حقیقت ایک حیوان ساہل ہے۔

نوع شرعی:۔ وہ ہے جن کا اطلاق ایسے افراد پر ہو کہ جن کی اغراض ایک ہوں مثلاً رجل اور امراۃ رجل کے جتنے افراد ہیں ان کی اغراض متفق ہیں کہ امامت وخلافت اور شاہد فی القصاص والحدود ہونا رجل کا حق ہے اور امراۃ کی اغراض متفق ہیں کہ گھر کا کام کاج کرے مرد کے لئے فراش بنے وغیرہ ذالک اور رجل وامراۃ نوع منطقی کے اعتبار سے ایک ہی نوع شمار ہوتے ہیں تو

ماتنؒ نے دو مثالیں دے کر نوع کے عموم کی طرف اشارہ کر دیا کہ نوع عرف شرع میں نوع منطقی سے اعم ہے۔

قولہ ثم المشترک:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے غرض شارحؒ مؤوّل کی تعریف کرنا ہے نظم کی باعتبار صیغہ اور لغت کے فخر الاسلام کے ہاں چار قسمیں ہیں خاص و عام اور مشترک و مؤوّل لیکن ماتنؒ نے مؤوّل کا تذکرہ نہیں کیا اور شارحؒ مؤوّل کی تعریف کرتے ہیں مؤوّل کی تعریف یہ ہے کہ مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح دے دینا غالب رائے سے جس کو ترجیح دی گئی ہے وہ مؤوّل ہے۔

واوردعلیہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ مؤوّل کی تعریف پر دو اعتراض کرتے ہیں۔

اعتراض (۱):۔ آپ نے مؤوّل کی تعریف میں دو قیدیں لگائیں ہیں پہلی قید کہ مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح دیں اور دوسری قید کہ غالب رائے سے ترجیح دیں یہ قیدیں درست نہیں ہیں کیونکہ مؤوّل کی بعض قسمیں مشترک ساتھ خاص نہیں ہیں جیسے خفی مشکل وغیرہ اگر خبر واحد یا قیاس وغیرہ ان کا بیان واقع ہوں اور خفا دور ہو جائے تو یہ بھی مؤوّل ہیں تو مشترک کے ساتھ مؤوّل کو خاص کرنا درست نہیں ہے۔

اور اس کی تائید میزان نامی کتاب سے ہوتی ہے اس میں مذکور ہے کہ اگر خفی مشکل مجمل مشترک کو دلیل قطعی سے بیان لاحق ہو تو ان کو مفسر کہینگے اور اگر بیان دلیل ظنی (قیاس خبر واحد) وغیرہ سے لاحق ہو تو اس کو مؤوّل کہیں گے۔

اعتراض (۲):۔ دوسری قید تھی غالب رائے کی کہ غالب رائے کو آپ نے مرجح قرار دیا حالانکہ غالب رائے کو مرجح قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ مرجح غالب رائے کے علاوہ بھی ہیں مثلاً خبر واحد یا قیاس یا نفس صیغہ میں غور و فکر کرنا جیسا کہ لفظ قروء میں تامل فی نفس الصیغہ ہے۔ کہ قروء قرء کی جمع ہے اور اس کا لغوی معنی اجتماع ہے اسی وجہ سے قراءت کو قراءت کہتے ہیں کہ اس میں اجتماع حروف و کلمات پایا جاتا ہے تو مناسب ہے کہ قرء سے مراد حیض ہو کیونکہ حیض رحم میں ایام حیض میں جمع ہوتا ہے ایام اطہار میں نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

جواب عن الاول:۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فخر الاسلام نے جو تعریف کی ہے یہ مطلق مؤوّل کی نہیں ہے بلکہ مؤوّل کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ یہ تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے اور یہی مؤول جو مشترک کے ساتھ خاص ہے اس تقسیم کی قسم ہے اور باقی دوسرے جو مؤول میں (خفی مشکل وغیرہ) وہ اس تقسیم کے اقسام نہیں ہیں جو تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے۔ اس لئے مشترک کی قید لگائی تا کہ یہ صیغۃ ولغۃ نظم کی قسم بن سکے۔

جواب عن الثانی:۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے اور ظن غالب کبھی خبر واحد سے اور کبھی غالب رائے سے اور کبھی قیاس سے حاصل ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ جتنے مرجح ہیں ظن غالب سب کو شامل ہے۔

ومعنی کونہ:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے غرض شارحؒ سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ آپ نے کہا کہ مؤول اس مشترک کو کہتے ہیں کہ جس میں غالب رائے سے ایک معنی کو ترجیح دیں دوسرے معانی سے جب اس میں رائے کو دخل ہے تو یہ مؤول الفاظ کی قسم تو نہ ہوئی بلکہ مجتہد کی رائے سے اس کا تعلق ہے تو یہ صیغہ کی قسم کیسے ہوا؟

جواب:۔ غالب رائے سے جو حکم حاصل ہوتا ہے وہ حکم لفظ کی طرف اور صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اس منسوب ہونے کے اعتبار سے مآلاً یہ نظم کی قسم ہے۔

وقیل المراد:۔ سے اوپر والے دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب دیا کہ غالب رائے سے مراد صیغہ میں غور وفکر کرنا ہے جب صیغہ میں غور وفکر کریں گے تو استدلال کریں گے اور استدلال کبھی عقل سے اور کبھی خبر واحد سے ہوتا ہے تو اس اعتبار سے مرجح عام ہے۔

وقید بالاشتراک:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال:۔ فخر الاسلام نے مؤول کی تعریف میں دو قیدیں لگائیں ہیں (۱) مؤول مشترک سے حاصل ہو (۲) ترجیح غالب رائے سے ہو یہ دو قیدیں کیوں ذکر کی ہیں؟

جواب:۔ باقی اقسام چونکہ نظم کی قسمیں ہیں تو یہ قیدیں اس لئے لگائیں تاکہ مؤول بھی نظم کی قسم بن جائے ہاں جب یہ دونوں قیدیں نہ ہوں تو پھر نظم کی قسمیں بننا ضروری نہیں ہے کبھی نظم کی قسمیں ہوں گی کبھی نہ ہوں گی۔

فان المشترک:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے غرض یہ ہے کہ یہاں سے دلیل بیان کی ہے کہ اشتراک کی قید سے مؤول نظم کی قسم کیسے بنے گا؟ کہ مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو معانی متعددہ کے لئے وضع کیا گیا ہو اور جب کئی معانی کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہو تو مشترک ہے اب اجتہاد کے ذریعہ ایک معنی کو منتخب کریں گے تو جو ایک معنی منتخب ہوگا وہ بھی لفظ کی قسم ہوگا بخلاف اس کے کہ اگر بعض معانی کو ترجیح کسی دوسری دلیل قطعی سے ہو تو اس کو تاویل نہیں کہتے بلکہ تفسیر کے لئے نہیں ہیں اور اگر ترجیح خبر واحد یا قیاس سے ہو تو یہ ان اقسام سے خارج ہو جائے گا جو باعتبار نظم کے صیغہ ولغۃ ہیں اور اسی طرح اگر وہ مشترک

سے حاصل نہیں ہوگا بلکہ خفی مجمل مشکل تو پھر بھی اگر ترجیح دلیل قطعی سے ہوگی تو یہ تفسیر ہوگی تاویل نہ ہوگی اور اگر ترجیح دلیل ظنی سے ہوگی تو یہ اگر چہ تاویل ہی ہوگی لیکن وہ مؤول نہیں جو نظم کے اقسام سے صیغہ ولغۃ کے اعتبار سے ہوتے ہیں کیونکہ تاویل کے دو معنی آتے ہیں ایک وہ جو وضع کے اقسام سے ہے یہ تاویل اس مؤول میں جاری ہوتی ہے جو نظم کی اقسام میں سے ہے اور دوسرا معنی تاویل کا دلیل ظنی کے ساتھ خفی، مشکل، مجمل وغیرہ سے خفا کا ازالہ کرنا یہ تاویل تقسیم اول کی اقسام سے نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ مؤول کے لئے دو شرطیں ہیں۔

توضیح

ثُمَّ هٰهُنَا تَقْسِيمٌ آخَرُ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَمَعْرِفَةِ الْأَقْسَامِ الَّتِي تَحْصُلُ مِنْهُ وَهُوَ هَذَا (وَأَيْضًا الِاسْمُ الظَّاهِرُ إنْ كَانَ مَعْنَاهُ عَيْنَ مَا وُضِعَ لَهُ الْمُشْتَقُّ مِنْهُ مَعَ وَزْنِ الْمُشْتَقِّ فَصِفَةٌ وَإِلَّا فَإِنْ تَشَخَّصَ مَعْنَاهُ فَعَلَمٌ وَإِلَّا فَاسْمُ جِنْسٍ وَهُمَا إمَّا مُشْتَقَّانِ أَوْ لَا ثُمَّ كُلٌّ مِنَ الصِّفَةِ وَاسْمِ الْجِنْسِ إنْ أُرِيدَ الْمُسَمَّى بِلَا قَيْدٍ فَمُطْلَقٌ أَوْ مَعَهُ فَمُقَيَّدٌ أَوْ أَشْخَاصُهُ كُلُّهَا فَعَامٌّ أَوْ بَعْضُهَا مُعَيَّنًا فَمَعْهُودٌ أَوْ مُنَكَّرًا فَنَكِرَةٌ فَهِيَ مَا وُضِعَ لِشَيْءٍ لَا بِعَيْنِهِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلسَّامِعِ وَالْمَعْرِفَةُ مَا وُضِعَ لِمُعَيَّنٍ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لَهُ) أَيْ :لِلسَّامِعِ ، وَإِنَّمَا قُلْت عِنْدَ الْإِطْلَاقِ إذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالنَّكِرَةِ فِي التَّعْيِينِ وَعَدَمِ التَّعْيِينِ عِنْدَ الْوَضْعِ ، وَإِنَّمَا قُلْت لِلسَّامِعِ ؛ لِأَنَّهُ إذَا قَالَ جَاءَنِي رَجُلٌ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مُتَعَيِّنًا لِلْمُتَكَلِّمِ فَعُلِمَ مِنْ هَذَا التَّقْسِيمِ حَدُّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ الْأَقْسَامِ وَعُلِمَ أَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ ؛ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ وُضِعَ لِلْوَاحِدِ النَّوْعِيِّ .

وَاعْلَمْ أَنَّهُ يَجِبُ فِي كُلِّ قِسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ أَنْ يُعْتَبَرَ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ حَتَّى لَا يُتَوَهَّمَ التَّنَافِي بَيْنَ كُلِّ قِسْمٍ وَقِسْمٍ ، فَإِنَّ بَعْضَ الْأَقْسَامِ قَدْ يَجْتَمِعُ مَعَ بَعْضٍ وَبَعْضُهَا لَا ، مِثْلُ قَوْلِنَا جَرَتْ الْعُيُونُ فَمِنْ حَيْثُ إنَّ الْعَيْنَ

وُضِعَتْ تَارَةً لِلْبَاصِرَةِ ، وَتَارَةً لِعَيْنِ الْمَاءِ تَكُونُ الْعَيْنُ مُشْتَرَكَةً بِهٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ إِنَّ الْعُيُونَ شَامِلَةٌ لِأَفْرَادِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ ، وَهِيَ عَيْنُ الْمَاءِ مَثَلًا تَكُونُ عَامَّةً بِهٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ فَعُلِمَ أَنَّهُ لَا تَنَافِيَ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ لٰكِنْ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ تَنَافٍ إِذْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ خَاصًّا وَعَامًّا بِالْحَيْثِيَّتَيْنِ فَاعْتَبِرْ هٰذَا فِي الْبَوَاقِي فَإِنَّهُ سَهْلٌ بَعْدَ الْوُقُوفِ عَلَى الْحُدُودِ الَّتِي ذَكَرْنَا

ترجمہ:۔ پھر یہاں ایک دوسری تقسیم ہے ضروری ہے اس کی معرفت اوران اقسام کی معرفت جو حاصل ہوتی ہیں اس سے اور وہ یہ ہیں (اور پھر اسم ظاہر اگر ہو اس کا معنی بعینہ مشتق منہ کے موضوع لہ والا وزن مشتق کے ساتھ پس صفت ہے وگرنہ پس اگر متعین ہو اس کا معنی تو علم ہے وگرنہ پس اسم جنس ہے اور وہ دونوں یا تو دونوں مشتق ہوں گے یا نہیں پھر صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک اگر مراد لیا جائے اس سے مفہوم بغیر قید کے تو وہ مطلق ہے قید کے ساتھ پس مقید ہے یا اس کے تمام افراد پس عام ہے یا بعض افراد متعین پس معرفہ ہے یا غیر متعین پس نکرہ ہے پس نکرہ وہ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو شی غیر معین کے لئے سامع کے لئے اطلاق کے وقت اور معرفہ وہ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو معنی معین کے لئے اطلاق کے وقت اس کے لئے (یعنی سامع کے لئے) اور سوائے اس کے نہیں میں نے کہا اطلاق کے وقت کیوں کہ کوئی فرق نہیں ہے معرفہ اور نکرہ کے درمیان تعین اور عدم تعیین میں وضع کے وقت۔ اور جز ایں نیست کہ میں نے کہا سامع کے لئے کیونکہ جب کہا جائے رجل ممکن ہے یہ کہ ہو آدمی متعین متکلم کے لئے۔ پس جان لی گئیں، اس تقسیم سے اقسام میں سے ہر ایک کی تعریفیں۔ اور جان لیا گیا کہ بے شک مطلق خاص کی اقسام میں سے ہے کیونکہ مطلق کو وضع کیا گیا ہے واحد نوعی کے لیے۔ اور جان لو کہ بے شک واجب ہے ان اقسام میں سے ہر قسم میں یہ کہ اعتبار کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح ہے تا کہ نہ وہم کیا جائے منافات کا ہر ہر قسم کے درمیان کیونکہ بعض اقسام کبھی جمع ہو جاتی ہیں بعض کے ساتھ اور بعض کے ساتھ نہیں جمع ہوتیں مثل ہمارے قول جرت العیون (چشمے بہہ پڑے) پس اس حیثیت سے کہ بے شک عین کو وضع کیا جاتا ہے کبھی قوت باصرہ کے لیے اور کبھی پانی کے چشمے کے لیے تو لفظ عین مشترک ہوگا اس حیثیت سے اور اس حیثیت سے کہ بے شک عیون شامل ہیں اس حقیقت کے تمام افراد کو اور وہ عین الماء ہے مثال کے طور پر تو ہوگا وہ عام اس حیثیت سے پس معلوم ہوا کہ نہیں ہے منافات عام اور مشترک کے درمیان لیکن عام اور خاص کے درمیان منافات ہے کیونکہ نہیں ہے ممکن یہ ہے کہ ہو لفظ واحد خاص اور عام دو حیثیتوں کے ساتھ۔ پس اعتبار کیا جائے گا اس کا بواقی میں کیونکہ یہ آسان ہے۔ ان تعریفوں پر واقفیت کے بعد جن کو ہم نے ذکر کیا ہے۔

اسم ظاہر کی تقسیم ثانی

تشریح:ثم ھھنا تقسیم آخر : صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ یہاں پر ایک اور تقسیم ہے جس کی پہچان ضروری ہے اور اسے برآمد شدہ اقسام کی پہچان بھی ضروری ہے اس کی **تفصیل** یہ ہے کہ تقسیم ثانی اسم ظاہر کے ساتھ خاص ہے اور اسم ظاہر ضمیر اور اسم اشارہ کے مقابل کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی یہاں اسم ظاہر سے مراد یا لیس بمضمر والا اسم اشارۃ ہے اور اس سے حاصل شدہ اقسام کل آٹھ ہیں۔

(۱) صفت (۲) علم (۳) اسم جنس (۴) مطلق (۵) مقید (۶) عام (۷) معہود یعنی معرفہ (۸) منکر یعنی نکرہ اور ان اقسام کا مقسم اسم ظاہر ہے۔

وجہ حصر:۔ یہ ہے کہ اسم ظاہر دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی موضوع لہ بعینہ مشتق منہ والا مع وزن المشتق ہوگا یا نہیں؟ اگر اس کا معنی موضوع لہ بعینہ مشتق منہ مع وزن المشتق ہو تو اس کا نام صفت ہے۔ اور اگر اس کا معنی موضوع لہ بعینہ مشتق منہ والا مع وزن المشتق نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں معنی معین مشخص ہوگا یا نہیں؟ اگر معنی معین ہو تو علم ہے اور اگر معنی معین مشخص نہ ہو تو اسم جنس ہے۔ پھر علم اور اسم جنس میں تعمیم ہے کہ کبھی مشتق ہونگے اور کبھی غیر مشتق۔ پھر اسم جنس اور صفت دو حال سے خالی نہیں ان کا مفہوم مراد ہوگا یا افراد مراد ہونگے اگر یہ مفہوم (مسمی) پر دلالت کریں تو دو حال سے خالی نہیں مفہوم و مسمی بلا قید مراد ہوگا یا مع القید مراد ہوگا۔ اگر بلا قید مراد ہو تو یہ مطلق ہے۔ اور اگر مفہوم مع القید مراد ہو تو یہ مقید ہے۔ اور اگر افراد مراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں جمیع افراد مراد ہوں گے یا بعض اگر جمیع افراد مراد ہوں تو یہ عام ہے اور بعض افراد مراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں بعض معین ہوں گے یا غیر معین اگر معین ہوں تو معرفہ ہے اور اگر غیر معین مراد ہوں تو یہ نکرہ ہے آگے صاحب توضیح نکرہ اور معرفہ کی خود تعریف کرتے ہیں۔

نکرہ کی تعریف:۔ نکرہ ایسے اسم کو کہتے ہیں جو موضوع ہو شئی غیر معین کے لیے اطلاق للسامع کے وقت۔

معرفہ کی تعریف:۔ معرفہ ایسے اسم کو کہتے ہیں جو موضوع ہو شئی معین کے لیے اطلاق للسامع کے وقت۔

اطلاق للسامع کی قید کا فائدہ:۔ عندالاطلاق للسامع کی قید اس لیے لگائی کہ معرفہ میں تعیین کا ہونا اور نکرہ میں عدم تعیین کا ہونا اس کا مدار وضع پر نہیں ہے بلکہ بوقت تلفظ اس کا لحاظ ہوتا ہے نیز تعیین اور عدم تعیین متکلم کے اعتبار سے نہیں بلکہ سامع کے اعتبار سے ہے یہی وجہ ہے کہ جب جاءنی رجل کہا جائے تو متکلم کے ہاں رجل جائی متعین ہے لیکن اس کے باوجود رجل کو نکرہ

کہیں گے سامع کے ہاں تعیین نہ ہونے کی وجہ سے پس معلوم ہوا کہ نکرہ میں عدم تعیین کا ہونا اور معرفہ میں تعیین کا ہونا یہ متکلم کے اعتبار سے نہیں بلکہ سامع کے اعتبار سے ہے اس وجہ حصر سے ان اقسام کی تعریفیں بھی معلوم ہوگئیں۔

صفت:۔ ہر ایسے اسم کو کہتے ہیں جس کا معنی موضوع لہ بعینہ مشتق منہ والا مع وزن المشتق ہوگا۔

علم:۔ ہر ایسے اسم ظاہر کو کہتے ہیں جس کا معنی موضوع لہ بعینہ مشتق منہ والا، مع وزن المشتق نہ ہو۔ اور اس کا معنی معین مشخص ہو

اسم جنس:۔ ایسے اسم ظاہر کو کہتے ہیں جس کا معنی موضوع بعینہ مشتق منہ والا مع وزن المشتق نہ ہو اور اس کا معنی معین مشخص بھی نہ ہو۔

مطلق:۔ ایسے اسم جنس اور صفت کو کہتے ہیں جس کا مفہوم مراد ہو بغیر کسی قید کے۔

مقید:۔ ایسے اسم جنس اور صفت کو کہتے ہیں جس کا مفہوم مراد ہو مع القید۔

عام:۔ ہر ایسے اسم جنس یا صفت کو کہتے ہیں جو اپنے تمام افراد پر دلالت کرے۔

معرفہ:۔ ایسے اسم کو کہتے ہیں جو شئی معین کے لیے موضوع ہو عند الاطلاق للسامع۔

نکرہ:۔ ایسے اسم کو کہتے ہیں جو شئی غیر معین کے لیے موضوع ہو عند الاطلاق للسامع۔

واعلم ان المطلق:۔ یہاں سے ماتنؒ نے یہ بات بیان فرمائی کہ اس بحث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مطلق خاص کی اقسام میں سے ہے کیونکہ مطلق کی وضع واحد نوعی کے لئے ہوتی ہے جو خاص کی اقسام میں سے ہے۔

تنافی کے توہم کو دور کرنے کے لئے حیثیات کی قیود ضروری ہیں

واعلم انہ یجب:۔ فرماتے ہیں کہ ان اقسام میں حیثیت کی قید کا لحاظ ضروری ہے اور ان اقسام میں جو تمایز پیدا ہوگا وہ حیثیت کی وجہ سے ہوگا پھر یہ حیثیت دو حال سے خالی نہیں کبھی دو حیثیتوں میں منافات ہوگی اور کبھی نہیں ہوگی اگر منافات ہو تو ایسی اقسام آپس میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ جیسے خاص اور عام کہ خاص میں وضع للواحد کی حیثیت ہے اور عام میں وضع للکثیر کی حیثیت ہے۔ اب ایسا نہیں ہوسکتا کہ لفظ ایک حیثیت سے خاص ہو ایک حیثیت سے عام ہو۔ اور اگر حیثیتین میں منافات نہ ہو تو ایسی اقسام آپس میں جمع ہوسکتی ہیں جیسے عام اور مشترک ہیں کہ دونوں میں وضع للکثیر ہے یہ آپس میں جمع ہوسکتی ہیں مثال کے طور پر لفظ عین ہے اگر یہ لحاظ کرلیا جائے کہ یہ موضوع ہے قوت باصرہ چشمہ سورج، عین المیزان (ترازو کا کانٹا)، کے لیے تو اس

حیثیت سے یہ مشترک ہے اور اگر یہ لحاظ کرلیں کہ یہ عین الماء (چشمہ) کے جمیع افراد کو شامل ہے تو یہی لفظ عین عام ہے تو ایک ہی لفظ عام بھی ہوا۔ اور مشترک بھی ہوا۔ اس پر سوال ہوتا ہے۔

سوال:۔ حیثیت کی قید اس وجہ سے ذکر کی جاتی ہے تاکہ تباین اور اختلاف پیدا ہو جائے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ حیثیت کی وجہ سے جو منافات پیدا ہوتی ہے یہ اعتباری ہوگی اور صاحب توضیح جو کہہ رہے ہیں کہ اگر حیثیت کی قید نہ لگائی جائے تو تباین کا وہم ہوگا۔ اس سے مراد تباین ذاتی ہے نہ کہ تباین اعتباری۔

تلویح

(قَوْلُهُ ، وَأَيْضًا الِاسْمُ الظَّاهِرُ) قَيَّدَ بِذَلِكَ ؛ لِأَنَّ الْمُضْمَرَ خَارِجٌ عَنْ الْأَقْسَامِ وَكَذَا اسْمُ الْإِشَارَةِ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ مَا لَيْسَ بِمُضْمَرٍ وَلَا اسْمِ إشَارَةٍ وَالصِّفَةُ بِمُقْتَضَى هَذَا التَّقْسِيمِ اسْمٌ مُشْتَقٌّ يَكُونُ مَعْنَاهُ عَيْنُ مَا وُضِعَ لَهُ الْمُشْتَقُّ مِنْهُ مَعَ وَزْنِ الْمُشْتَقِّ فَالضَّارِبُ لَفْظٌ مُشْتَقٌّ مِنْ الضَّرْبِ مَعْنَاهُ مَعْنَى الضَّرْبِ مَعَ الْفَاعِلِ ، وَالْمَضْرُوبُ مَعْنَاهُ مَعْنَى الضَّرْبِ مَعَ الْمَفْعُولِ ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ مَا دَلَّ عَلَى ذَاتٍ مُبْهَمَةٍ وَمَعْنًى مُعَيَّنٍ يَقُومُ بِهَا وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ مَعَ وَزْنِ الْمُشْتَقِّ عَنْ اسْمِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْآلَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ الْمُشْتَقَّاتِ ، إذْ لَيْسَ مَعْنَى الْمَقْتَلِ هُوَ الْقَتْلُ مَعَ الْمَفْعَلِ ، وَمَعْنَى الْمِفْتَاحِ هُوَ الْفَتْحُ مَعَ الْمِفْعَالِ ، إذْ التَّعْبِيرُ عَمَّا يَصْدُرُ عَنْهُ الْفِعْلُ أَوْ يَقَعُ عَلَيْهِ بِالْفَاعِلِ أَوْ الْمَفْعُولِ شَائِعٌ بِخِلَافِ التَّعْبِيرِ عَنْ الْمَكَانِ وَالْآلَةِ بِالْمَفْعَلِ وَالْمِفْعَالِ ، وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ هَذَا التَّفْسِيرُ لَا يَصْدُقُ إلَّا عَلَى صِفَةٍ تَكُونُ عَلَى وَزْنِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ ؛ لِأَنَّ التَّعْبِيرَ عَمَّا يَقُومُ بِهِ الْمَعْنَى إنَّمَا يَكُونُ بِالْفَاعِلِ ، أَوْ الْمَفْعُولِ لَا بِالْأَفْعَلِ وَالْفَعْلَانِ وَالْفِعْلِ وَالْمُسْتَفْعِلِ وَالْمُفَعْلَلِ ، وَنَحْوِ ذَلِكَ فَلَيْسَ مَعْنَى الْأَبْيَضِ وَالْأَفْضَلِ مَثَلًا هُوَ الْبَيَاضُ وَالْفَضْلُ مَعَ الْأَفْضَلِ وَلَا مَعْنَى الْعَطْشَانِ هُوَ الْعَطَشُ مَعَ الْفَعْلَانِ ، وَلَا مَعْنَى الْخَيْرِ هُوَ الْخَيْرِيَّةُ مَعَ الْفِعْلِ وَلَا مَعْنَى

الْمُسْتَخْرَجِ وَالْمُدَحْرَجِ هُوَ الِاسْتِخْرَاجُ وَالدَّحْرَجَةُ مَعَ الْمُسْتَفْعَلِ وَالْمُفَعْلَلِ ، وَإِنْ مُنِعَ ذٰلِكَ نَمْنَعُ خُرُوجَ اسْمِ الْمَكَانِ وَالْآلَةِ لِلْقَطْعِ بِأَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ مَعْنَى الْمَقْتَلِ هُوَ الْقَتْلُ مَعَ الْمَفْعَلِ لَيْسَ بِأَبْعَدَ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْأَبْيَضَ مَعْنَاهُ الْبَيَاضُ مَعَ الْأَفْعَلِ وَالْمُدَحْرَجُ مَعْنَاهُ الدَّحْرَجَةُ مَعَ الْمُفَعْلَلِ .

ترجمہ:۔ اس کا قول ''وایضاً الاسم الظاہر'' مقید کیا گیا اس اسم کو (ظاہر) کے ساتھ کیونکہ اسم ضمیر خارج ہے اقسام سے اور اسی طرح اسم اشارہ گویا کہ مراد لیا اس سے وہ جو اسم ضمیر اور اسم اشارہ نہ ہو۔ اور صفت اس تقسیم کے مقتضیٰ کے مطابق وہ ایسا اسم مشتق ہے کہ جس کا معنی بعینہ مشتق منہ کے موضوع لہ والا ہو وزن مشتق کے ساتھ پس ضارب ایسا لفظ ہے جو مشتق ہے ضرب سے اس کا معنی ضرب مع الفاعل ہے اور مضروب اس کا معنی ضرب والا ہے مفعول کے ساتھ اور یہی ہے معنی ان کے اس قول کا کہ صفت وہ ہے جو دلالت کرے ذات مبہمہ پر اور معنی معین جو قائم ہو اس کے ساتھ اور احتراز کیا اپنے قول مع وزن المشتق کے ساتھ اسم زمان اسم مکان اسم آلہ اور اس کی مثل سے مشتقات میں سے کیونکہ نہیں ہے مقتل کا معنی قتل والا مع المفعل اور مفتاح کا معنی وہ فتح والا مع المفعال کیونکہ تعبیر کیا جانا اس سے جس سے صادر ہو فعل یا واقع ہو اس پر فاعل یا مفعول کے ساتھ مشہور ہے بخلاف تعبیر کرنا مکان اور آلہ کے مفعل اور مفعال کے ساتھ۔ اور کہنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ کہہ دے یہ تفسیر نہیں صادق آتی مگر ایسی صفت پر کہ جو ہو فاعل یا مفعول کے وزن پر کیونکہ تعبیر اس سے کہ قائم ہو اس کے ساتھ معنی جزایں نیست کہ ہوتا ہے فاعل یا مفعول کے ساتھ نہ کہ افعل اور فعلان اور فعل اور مستفعل اور مفعلل اور اس کی مثل کے ساتھ پس نہیں ہے معنی ابیض اور افضل کا مثال کے طور پر وہ بیاض اور فضل والا افعل کے ساتھ اور نہ ہی معنی عطشان کا وہ عطش والا مع فعلان اور نہ ہی معنی خیر کا وہ خیریت والا مع الفعل۔ اور نہ ہی معنی مستخرج اور مدحرج کا اور وہ استخراج اور دحرجہ والا مع المستفعل اور مفعلل اور اگر منع کر دیا اس کو تو منع ہو جاتا ہے نکلنا اسم مکان اور آلہ کا بوجہ یقینی ہونے اس کے کہ بے شک یہ قول کہ بے شک معنی مقتل کا وہ قتل ہے مع المفعل نہیں ہے ابعد اس قول سے کہ بے شک ابیض کہ معنی اس کا بیاض ہے مع الافعل۔ اور مدحرج معنی اس کا دحرجہ ہے مع المفعلل۔

الاسم کے ساتھ الظاہر کی قید کیوں لگائی

تشریح: قولہ ایضا الاسم الظاہر:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ اس عبارت میں شارحؒ نے ماتنؒ کی قید الاسم الظاہر

کا فائدہ بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسم ظاہر کی قید سے اسم ضمیر اور اسم اشارہ کو نکال دیا کیونکہ ان کو اسم ظاہر نہیں کہا جاتا۔

والصفة:۔ یہ عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض متن کی وضاحت کرتے ہوئے صفت کا معنی بیان کرنا ہیکہ صفت وہ اسم مشتق ہے جو بعینہ مشتق منہ کے معنی پر دلالت کرے مع وزن المشتق یعنی مشتق کے وزن کا اعتبار ہو مثلا ضارب یہ صفت ہے ضرب سے مشتق ہے بعینہ ضارب ضرب کے معنی میں ہے مع وزن الفاعل۔ اور مضروب بعینہ مشتق منہ کے معنی میں ہے مع وزن المشتق یعنی مفعول کے وزن کے ساتھ۔

کیا صفت کی مذکورہ تعریف مشہور تعریف کے خلاف ہے؟

وهذا معنى قولهم:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے

سوال:۔ یہ ہے کہ آپ نے جو صفت کی تعریف کی ہے یہ تعریف مشہور تعریف کے خلاف ہے۔ کیونکہ صفت کی مشہور تعریف یہ ہے کہ صفت وہ صیغہ ہے جو ذات مبہم پر دلالت کرے اور ایسے معنی پر دلالت کرے جو ذات مبہم کے ساتھ قائم ہو۔ اور آپ نے جو تعریف کی ہے یہ اس مشہور تعریف کے خلاف ہے۔

جواب:۔ صفت کا مصنفؒ نے جو معنی بیان کیا ہے اس تعریف میں اور مشہور تعریف میں مآل انجام کے اعتبار سے ایک ہی معنی ہے۔ مشہور تعریف میں ذات مبہم سے مراد مشتق مع وزن مشتق ہے اور معنی ذات مبہم کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب مشتق منہ ہے تو دونوں کا مآل ایک بنتا ہے۔

مع وزن المشتق کی قید کا فائدہ

واحترز:۔ یہ شرح کی عبارت کا چوتھا حصہ ہے غرض شارحؒ مع وزن المشتق کی قید کا فائدہ بیان کرنا ہے کہ یہ قید احترازی ہے اس قید نے اسم ظرف اور اسم آلہ وغیرہ کو خارج کر دیا ہے اس لیے کہ اسم آلہ اور اسم ظرف میں مشتق منہ کا معنی تو ہوتا ہے لیکن تعبیر کے وقت وزن مشتق کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو مقتل کا معنی قتل مع المفعل نہیں ہے مضرب کا معنی ضرب تو ہے لیکن مع المفعل نہیں ہے۔

اذا التعبير:۔ یہ شرح کی عبارت کا پانچواں حصہ ہے۔ یہاں سے شارحؒ نے دلیل دی ہے کہ مقتل کا معنی قتل مع المفعل کیوں نہیں ہے اور ضارب کا معنی ضرب مع الفاعل کیوں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں وزن مشتق کا اعتبار وہاں ہوتا ہے

جہاں سے فعل صادر ہو یا جس پر فعل واقع ہو عرف میں انہی کا اعتبار ہوگا اور مقتل وغیرہ جس سے فعل صادر نہ ہو یا جس پر فعل واقع نہ ہو۔ تو عرف میں ان اوزان کا اعتبار نہیں ہوتا تو اسم فاعل اور اسم مفعول میں تو وزن کا اعتبار ہوگا اور اسم آلہ، اسم ظرف یعنی مقتل، مفتاح وغیرہ میں وزن کا اعتبار نہ ہوگا۔

شارحؒ کا اعتراض کہ تعریف جامع نہیں ہے

ولقائل:۔ یہ شرح کی عبارت کا چھٹا حصہ ہے۔ یہاں سے شارحؒ نے ماتنؒ پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہے کہ صفت کی تعریف میں وزن مشتق کی قید لگائی ہے اور وزن آپ نے فاعل اور مفعول بیان کیا ہے تو یہ تعریف جامع لجميع الافراد نہیں ہے کیونکہ صفت کے وہ صیغے خارج ہوں گے جو فاعل ومفعول کے وزن پر نہیں ہیں۔ جیسے عطشان اس کا معنی عطش مع الفعلان نہیں ہوتا۔ مدحرج اس کا معنی دحرجہ مع المفعلل نہیں ہے۔ لہذا ان کو صفت کا صیغہ نہیں کہنا چاہیے اسی طرح ابیض صیغہ صفت ہے لیکن اس کو یوں تعبیر نہیں کیا جاتا کہ اس کا معنی بعینہ بیاض والا ہے مع وزن الافعل اسی طرح خیر کے متعلق یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کا معنی بعینہ خیریت والا ہے مع وزن الفَعْل لہذا یہ تمام صفات صفت ہونے سے خارج ہوگئیں جن کا وزن فاعل یا مفعول والا نہیں ہے حالانکہ یہ تمام صفات کے صیغے ہیں اور اگر ہمارے اعتراض کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صفات میں وزن مشتق سے تعبیر نہیں ہوتی بلکہ یہ تعبیر ہوسکتی ہے مثلاً عطشان بعینہ عطش مع الفعلان کا نام ہے۔ اور ابیض بعینہ بیاض مع الافعل کا نام ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ اسم ظرف میں بھی تعبیر ہوسکتی ہے کہ مقتل کا معنی بعینہ قتل والا ہے مع وزن المفعل اور اسم آلہ کی تعبیر یوں کر سکتے ہیں کہ مفتاح کا معنی بعینہ فتح والا ہے مع وزن المفعال اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر آپ مع وزن المشتق کی قید سے اسم آلہ اور ظرف مکان کو صفات سے خارج کرتے ہیں تو دیگر صفات مثلاً عطشان اور ابیض وغیرہ بھی صفت سے خارج ہوتی ہیں حالانکہ وہ صفات کے افراد ہیں اور اگر آپ ان صفات کو داخل کرتے ہیں تو پھر اسم آلہ وظرف مکان وغیرہ بھی صفت میں داخل ہوتے ہیں جو صفت کے فرد نہیں ہیں۔

جوابات

جواب (۱):۔ یہ ہے کہ مع وزن المشتق کا معنی ہے مع وزن جنس المشتق اور فعلان مفعلل مستفعل یہ سب مشتق کی جنس سے ہیں لہذا ان سب پر صفت کا اطلاق ہوگا باقی رہے یہ اوزان یعنی افعل، مفعل وغیرہ یہ کیونکہ مشتق کی جنس میں سے نہیں ہیں اس لئے ان کو صفت نہیں کہیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

جواب(۲):۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض جو شارحؒ نے ذکر کیا ہے یہ شارحؒ کی تقریر پر وارد ہوتا ہے ماتنؒ کی عبارت پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا اس کی تفصیل کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ کو جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ کبھی کسی لفظ کو ذات مبہمہ کے لئے وضع کیا جاتا ہے کسی معنی معین مقصودی کے اعتبار کے ساتھ اس صورۃ میں اس لفظ کا اطلاق ہر اس ذات پر ہوسکتا ہے جو اس صفت کے ساتھ متصف ہو جیسے لفظ ضارب، افضل، مستخرج وغیرہ اور اس کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے خواہ وہ لفظوں میں مذکور ہو یا مقدر ہو تا کہ اس معنی معین کا اس کے ساتھ قیام ہو سکے اور اس جیسے لفظ کو صفت کہتے ہیں اور کبھی کسی لفظ کو ذات معینہ کے لئے وضع کیا جاتا ہے بغیر کسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے جیسے فرس وابل اس کو اسم کہتے ہیں کبھی لفظ کو ذات معینہ کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور وضع میں ایسے معنی کا لحاظ کیا جاتا ہے جس کو اس ذات کے ساتھ ایک قسم کا تعلق ہو پھر اس کی دو قسم ہیں (۱) یہ معنی موضوع لہ سے خارج ہو لیکن اسم کی اجزاء کے مقابلہ میں تعیین کے لئے یہ معنی سبب ہو جیسے احمر ایسے شخص کا نام رکھ دیں جس میں حمرۃ پائی جاتی ہو اب یہاں حمرۃ معنی موضوع لہ سے خارج ہے لیکن نام رکھنے کے لئے یہ سبب بن رہا ہے (۲) یہ معنی موضوع لہ میں داخل ہو اور اسم دو چیزوں سے مرکب ہو یعنی ذات معینہ اور اس معنی مخصوص سے جیسے اسم آلہ، ظرف زمان و مکان لفظ کی ان دونوں قسموں کو بھی اسم کہتے ہیں لیکن یہ صفت کے مشابہ ہوتے ہیں۔

تفصیل:۔ اب تفصیل سمجھیں کہ ماتنؒ نے صفت اور اسم مشابہ صفت کے درمیان فرق کرنے کے لئے یہ عنوان قائم کیا فان کان عین ماوضع لہ من المشتق منہ مع وزن المشتق اور ماوضع لہ من المشتق منہ سے مراد معنی مصدری ہے اور وزن مشتق سے مراد ذات مبہمہ ہے جو اس معنی مصدری کے لئے موصوف بنتا ہے اب ہونا تو یوں چاہیے تھا کہ ذات کو مقدم کرتے اور معنی مصدری کو موخر کرتے لیکن ماتنؒ نے معنی مصدری کو مقدم کر کے اس طرف اشارہ کیا کہ اس میں معنی مصدری مقصود اصلی ہے اور ذات کا ذکر تو صرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ معنی مصدری اس کے ساتھ قائم ہو سکے اور اس کی طرف اشارہ لفظ مع کے ساتھ کیا کیونکہ یہ اکثر تابع پر داخل ہوتا ہے جیسے ان اللہ مع الصابرین، ان اللہ معنا اب یہاں صابرین وغیرہ تابع ہیں اور اللہ تعالی متبوع، تو اس سے معلوم ہوا کہ مع وزن المشتق میں وزن مشتق (ذات مبہمہ) تابع ہے مقصود اصلی معنی مصدری ہے خلاصہ یہ کہ صفت میں معنی مقصودی موضوع لہ سے خارج ہوتا ہے البتہ یہ مقصود بالذات ہوتا ہے اور ذات مبہمہ یعنی اس کا موصوف وہ تابع ہوتا ہے اور اسم مشابہ صفۃ میں معنی یا تو موضوع لہ سے خارج ہوتا ہے لیکن مقصود بالذات نہیں ہوتا جیسے احمر یا موضوع لہ کا جزء ہوتا ہے اس لئے یہ دونوں قسمیں ماتنؒ کے عنوان سے صفت سے خارج ہیں لیکن شارحؒ کی نظر صرف وزن مشتق پر جمی رہی اور ذات کی طرف نظر نہ کی پھر انہوں نے مشتق سے مراد فاعل یا مفعول لیا پھر مستخرج، عطشان، مدحرج وغیرہ سے اعتراض ہوا تو اس کے

جواب دینے کے لئے جنس مشتق کا قول کرنا پڑا مثل مشہور ہے کہ بیج ہی سے درخت پیدا ہوتا ہے جب بیج ہی غلط بویا تو آگے درخت میں بھی ٹیڑھا پن آتا رہا تو خلاصہ یہ کہ اعتراض آپ کی تقریر میں ہے نہ کہ ماتنؒ کی عبارت میں۔ ہذا ما تیسر لی من تقریر سید شریف فی جواب ہذا الاعتراض۔

(قَوْلُهُ وَهُمَا) أَیْ :الْعَلَمُ وَاسْمُ الْجِنْسِ إِمَّا مُشْتَقَّانِ كَحَاتِمٍ وَمَقْتَلٍ وَلَا يَصِحُّ التَّمْثِيلُ بِنَحْوِ ضَارِبٍ ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَ الصِّفَةَ قَسِيمًا لِاسْمِ الْجِنْسِ أَوْ لَا كَزَيْدٍ وَرَجُلٍ ، وَالِاشْتِقَاقُ يُفَسَّرُ تَارَةً بِاعْتِبَارِ الْعِلْمِ فَيُقَالُ هُوَ أَنْ تَجِدَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ تَنَاسُبًا فِي أَصْلِ الْمَعْنَى ، وَالتَّرْكِيبِ فَتَرُدُّ أَحَدَهُمَا لِلْآخَرِ فَالْمَرْدُودُ مُشْتَقٌّ ، وَالْمَرْدُودُ إلَيْهِ مُشْتَقٌّ مِنْهُ ، وَتَارَةً بِاعْتِبَارِ الْعَمَلِ فَيُقَالُ هُوَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْ اللَّفْظِ مَا يُنَاسِبُهُ فِي حُرُوفِهِ الْأُصُولِ وَتَرْتِيبِهَا فَتَجْعَلَهُ دَالًّا عَلَى مَعْنًى يُنَاسِبُ مَعْنَاهُ فَالْمَأْخُوذُ مُشْتَقٌّ وَالْمَأْخُوذُ مِنْهُ مُشْتَقٌّ مِنْهُ ، وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْعَلَمَ لَا يَكُونُ مُشْتَقًّا بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْعَلَمِيِّ ، بَلْ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ الْمَنْقُولِ عَنْهُ فَالْمُشْتَقُّ حَقِيقَةً هُوَ اسْمُ الْجِنْسِ لَا غَيْرُ .

(قَوْلُهُ إنْ أُرِيدَ مِنْهُ الْمُسَمَّى بِلَا قَيْدٍ فَمُطْلَقٌ) مُشْعِرٌ بِأَنَّ الْمُرَادَ فِي الْمُطْلَقِ نَفْسُ الْمُسَمَّى دُونَ الْفَرْدِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِلْقَطْعِ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) تَحْرِيرُ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ هَذَا الْمَفْهُومِ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِشَيْءٍ مِنْ الْعَوَارِضِ .

(قَوْلُهُ فَهِيَ مَا وُضِعَ) لَمَّا كَانَ الْخَارِجُ مِنْ التَّقْسِيمِ بَعْضَ أَنْوَاعِ النَّكِرَةِ وَهُوَ مَا اُسْتُعْمِلَ فِي الْفَرْدِ دُونَ نَفْسِ الْمُسَمَّى وَفِي مُقَابَلَتِهِ بَعْضُ أَقْسَامِ الْمَعْرِفَةِ وَهُوَ الْمَعْهُودُ الذِّهْنِيُّ أَوْرَدَ تَعْرِيفَيْ الْمَعْرِفَةِ ، وَالنَّكِرَةِ عَلَى مَا يَشْتَمِلُ الْأَقْسَامَ كُلَّهَا .

(قَوْلُهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلسَّامِعِ) قَيْدَانِ لِلتَّعْيِينِ وَعَدَمِهِ وَالْأَحْسَنُ فِي تَعْرِيفِهِمَا مَا قِيلَ :إنَّ الْمَعْرِفَةَ مَا وُضِعَ لِيُسْتَعْمَلَ فِي شَيْءٍ بِعَيْنِهِ وَالنَّكِرَةَ مَا وُضِعَ لِيُسْتَعْمَلَ فِي شَيْءٍ لَا بِعَيْنِهِ ، فَالْمُعْتَبَرُ فِي التَّعْيِينِ وَعَدَمِهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ بِحَسَبِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ ، وَلَا عِبْرَةَ بِحَالَةِ الْإِطْلَاقِ دُونَ الْوَضْعِ وَلَا بِمَا عِنْدَ السَّامِعِ دُونَ الْمُتَكَلِّمِ

عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ جَاءَنِي رَجُلٌ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مُعَيَّنًا لِلسَّامِعِ أَيْضًا إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ بِحَسَبِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ .

(قَوْلُهُ وَاعْلَمْ أَنَّهُ يَجِبُ إِلَخْ) يُرِيدُ أَنَّ تَمَايُزَ الْأَقْسَامِ الْمَذْكُورَةِ لَيْسَ بِحَسَبِ الذَّاتِ ، بَلْ بِحَسَبِ الْحَيْثِيَّاتِ وَالِاعْتِبَارَاتِ وَالْحَيْثِيَّتَانِ قَدْ لَا تَتَنَافَيَانِ كَالْوَضْعِ الْكَثِيرِ لِلْمَعْنَى الْكَثِيرِ وَوَضْعٍ وَاحِدٍ لِأَفْرَادِ مَعْنًى وَاحِدٍ كَمَا فِي لَفْظِ الْعُيُونِ فَإِنَّهُ عَامٌّ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وُضِعَ وَضْعًا وَاحِدًا لِأَفْرَادِ الْعَيْنِ الْجَارِيَةِ ، وَمُشْتَرَكٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وُضِعَ وَضْعًا كَثِيرًا لِلْعَيْنِ الْجَارِيَةِ ، وَالْعَيْنِ الْبَاصِرَةِ وَالشَّمْسِ وَالذَّهَبِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ ، وَقَدْ تَتَنَافَيَانِ كَالْوَضْعِ لِكَثِيرٍ غَيْرِ مَحْصُورٍ وَالْوَضْعِ لِوَاحِدٍ أَوْ لِكَثِيرٍ مَحْصُورٍ فَاللَّفْظُ الْوَاحِدُ لَا يَكُونُ عَامًّا وَخَاصًّا بِاعْتِبَارِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ ؛ لِأَنَّ الْحَيْثِيَّتَيْنِ مُتَنَافِيَتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ ، وَمَا ذُكِرَ مِنْ أَنَّ النَّكِرَةَ الْمَوْصُوفَةَ خَاصَّةٌ مِنْ وَجْهٍ عَامَّةٌ مِنْ وَجْهٍ فَسَيَجِيءُ جَوَابُهُ ، هٰذَا غَايَةُ مَا تَكَلَّفْتُ لِتَقْرِيرِ هٰذَا التَّقْسِيمِ وَتَبَيُّنِ أَقْسَامِهِ ، وَالْكَلَامُ بَعْدُ مَوْضِعُ نَظَرٍ

ترجمہ:۔ اس کا قول ''وہما'' یعنی علم اور اسم جنس یا تو دونوں مشتق ہوں گے جیسے حاتم اور مقتل ہے۔اور نہیں ہے صحیح مثال بیان کرنا ضارب کی مثل کے ساتھ کیونکہ اس نے بنایا ہے صفت کو قسیم (مقابل) اسم جنس کا یا (مشتق) نہیں ہوں گے جیسے زید اور رجل ہے۔اور اشتقاق کی تفسیر کی جاتی ہے کبھی باعتبار علم کے پس کہا جاتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ پائے تو دو لفظوں میں مناسبت اصل معنی اور ترکیب میں پس لوٹ جائے ان میں سے ایک دوسرے پر۔اور مردود مشتق اور مردود الیہ مشتق منہ ہے اور کبھی باعتبار عمل کے پس کہا جاتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ لے تو لفظ میں سے وہ جو مناسب ہو اس کے حروف اصلیہ اور اس کی ترتیب میں پس بنا دے تو اس کو دلالت کرنے والا ایسے معنی پر کہ مناسب ہو اس کا معنی پس ماخوذ مشتق ہے اور ماخوذ منہ مشتق منہ ہے اور نہیں ہے مخفی یہ بات کہ بے شک علم نہیں ہوتا مشتق باعتبار معنی علمی کے بلکہ باعتبار معنی اصلی کے جو منقول عنہ ہے پس مشتق حقیقتاً وہ اسم جنس ہے نہ اس کا غیر۔

قولہ ان اریدمنہ المسمی:۔ اس کا قول کہ اگر مراد لیا جائے اس سے مفہوم بغیر قید کے تو وہ مطلق ہے یہ مشعر ہے اس بات کی

طرف کہ بے شک مراد مطلق میں وہ نفس مفہوم ہے نہ کہ افراد حالانکہ نہیں ہے اس طرح بوجہ یقینی ہونے اس بات کے کہ بے شک مراد اللہ تعالیٰ کے قول "فتحریر رقبۃ" سے اس مفہوم کے افراد میں سے ایک فرد ہے جو نہ ہو مقید عوارض میں سے کسی شیئ کے ساتھ۔

قولہ فہی ما وضع:۔ اس کا قول "فہی ما وضع" جب تھی نکلنے والی تقسیم سے نکرہ کی بعض انواع اور وہ وہ ہیں کہ جو استعمال ہوتی ہیں افراد میں نہ نفس مفہوم میں اور اس کے مقابلہ میں معرفہ کی بعض اقسام ہیں اور وہ معہود ہے تو وارد کیا معرفہ اور نکرہ دونوں کی تعریفوں کو اس طور پر کہ جو شامل ہو جائے تمام اقسام کو۔

قولہ عند اطلاق للسامع:۔ اس کا قول "عند اطلاق للسامع" دونوں قیدیں تعیین اور عدم تعیین کے لیے ہیں اور احسن وہ ہے کہ جو کہا گیا ہے کہ بے شک معرفہ وہ ہے جس کو وضع کیا گیا ہوتا کہ وہ استعمال ہو شئی معین میں اور نکرہ وہ ہے جس کو وضع کیا گیا ہوتا کہ وہ استعمال ہو شئی غیر معین میں پس معتبر تعیین اور عدم تعیین میں یہ ہے کہ ہو وہ لفظ کی دلالت کے اعتبار سے اور نہیں ہے اعتبار اطلاق کی حالت کا وضع کے بغیر اور نہ ہی سامع کے ہاں متکلم کے بغیر اس پر کہ چلے گئے اس طرف مصنف کیونکہ جب کہا جاء نی رجل ممکن ہے کہ ہو وہ آدمی متعین سامع کے ہاں بھی مگر بے شک نہیں ہے یہ لفظ کی دلالت کے اعتبار سے۔

قولہ واعلم:۔ اس کا قول "واعلم" واجب ہے کہ مراد لیا جائے کہ بے شک اقسام مذکورہ کا آپس میں امتیاز نہیں ہے۔ باعتبار ذات کے بلکہ باعتبار حیثیات اور اعتبارات کے ہے اور دو حیثیتیں کبھی آپس میں متنافی نہیں ہوتی ہیں جیسا کہ وضع الکثیر للمعنی الکثیر اور وضع واحد لافراد معنی واحد جیسا کہ لفظ عیون میں ہے کیونکہ یہ عام ہے اس حیثیت سے کہ اسے وضع کیا گیا ہے وضع واحد کے ساتھ عین جاریہ کے افراد کے لیے اور مشترک ہے اس حیثیت سے کہ اس کو وضع کیا گیا ہے وضع کثیر کے ساتھ عین جاریہ کے لیے اور عین باصرہ کے لیے اور سورج کے لیے اور سونے اور اس کے علاوہ کے لیے۔ اور کبھی دونوں حیثیتیں آپس میں متنافی ہوتی ہیں جیسا کہ وضع کثیر غیر محصور کے لیے اور وضع واحد کے لیے یا کثیر محصور کے لیے پس ایک لفظ نہیں ہوگا عام اور خاص باعتبار دو حیثیتوں کے کیونکہ دونوں حیثیتیں آپس میں متنافی ہیں نہیں جمع ہوتیں وہ دونوں ایک لفظ میں اور وہ جو ذکر کیا کہ بے شک نکرہ موصوف خاص ہے من وجہ اور عام ہے من وجہ۔ پس عنقریب آ جائے گا اس کا جواب۔ یہ انتہا ہے اس کی جو میں نے تکلف کیا ہے اس تقسیم کی وضاحت میں اور اس کی اقسام کو واضح کرنے میں۔ اور کلام اس (تفصیل) کے بعد بھی محل نظر ہے۔

توضیح متن

تشریح: قولہ وہما:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ اس میں شارحؒ نے متن کی وضاحت کی ہے صاحب توضیح نے علم

اوراسم جنس کے بارے میں کہا تھا کہ کبھی یہ مشتق ہوں گے اور کبھی غیر مشتق۔شارحؒ ان کی مثالیں بیان کرتے ہیں۔کہ علم مشتق ہو جیسے حاتم اوراسم جنس مشتق ہو جیسے مقتل اور علم غیر مشتق ہو جیسے زید اور اسم جنس غیر مشتق ہو جیسے رجل۔

ولایصح:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ ضارب کواسم جنس مشتق کی مثال نہیں بنا سکتے اس لیے کہ ضارب صفت کا صیغہ ہے اور صفت کو مصنفؒ نے اسم جنس کا قسیم بنایا ہے اب اگر اس کو اسم جنس کی مثال بنائیں تو قسیمین کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

اشتقاق کی تعریفات

والاشتقاق یفسر:۔ یہ شرح کی عبارت کا تیسرا حصہ ہے یہاں سے شارحؒ اشتقاق کے معنی کو بیان کر رہے ہیں اشتقاق کی دو تعریفیں ہیں علمی اور عملی۔

تعریف علمی:۔ یہ ہے کہ اشتقاق علمی کہتے ہیں کہ دو لفظوں کے درمیان مناسبت کا ہونا معنی اصلی کے اعتبار سے اور حروف کی ترتیب کے اعتبار سے اس طور پر کہ ذہن میں ہی تصور کے درجہ میں ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی طرف لوٹا دیں۔جس کو لوٹایا جائے وہ مشتق ہے اور جس کی طرف لوٹایا جائے گا وہ مشتق منہ ہوگا۔

تعریف عملی:۔ اشتقاق عملی کہتے ہیں کہ ایک لفظ سے دوسرے لفظ کو لیا جائے اس طور پر کہ اس کے حروف اصلی اور ان کی ترتیب میں مناسبت ہو پھر اس لفظ کو دال بنایا جائے ایسے معنی پر کہ جس معنی کی ماخوذ منہ کے معنی کے ساتھ مناسبت ہو۔مثلاً ضرب کے لفظ سے ضارب کا لفظ لے لیا عقلی درجے میں پھر یہ لحاظ کیا جائے کہ ضارب کے حروف اصلی اور حروف کی ترتیب یہ ضرب کے مناسب ہے ان دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ اشتقاق علمی میں تناسب بین اللفظین اصل معنی اور ترکیب میں ملحوظ ہوتا ہے اور اشتقاق عملی میں تناسب بین اللفظین ترادف اصلیہ اور ترکیب میں ملحوظ ہوتا ہے۔

کیا علم مشتق ہو سکتا ہے؟

ولا تغفل:۔ یہ شرح کی عبارت کو چوتھا حصہ ہے۔یہاں سے شارحؒ مصنفؒ پر اعتراض کر رہے ہیں

اعتراض:۔ مصنف نے کہا کہ اسم جنس اور علم کی دو قسمیں ہیں مشتق اور غیر مشتق یہ کہنا غلط ہے۔کیونکہ علم جب مشتق ہوگا تو یہ ذات معینہ پر دال ہوگا۔نہ کہ معنی مصدری پر مثلاً حاتم کا لفظ یہ ذات معینہ پر دال ہے نہ کہ معنی مصدری پر پس یہ کہنا کہ علم مشتق

ہوتا ہے یہ غلط ہے البتہ علم معنی مصدری پر دال ہوتا ہے معنی جنسی کے اعتبار سے پس کلام لوٹ گئی اسم جنس کی طرف کہ اسم جنس ہی مشتق غیر مشتق ہوگا نہ کہ علم۔

قولہ ان ارید:۔ سے شارحؒ مصنفؒ پر سوال کر رہے ہیں۔

سوال:۔ مصنفؒ نے کہا تھا کہ اسم جنس اور صفت دو حال سے خالی نہیں اس کا مفہوم مراد ہوگا یا فرد الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق کی دلالت صرف مفہوم پر ہوتی ہے۔ فرد پر دلالت نہیں ہوتی یہ غلط ہے۔ کیونکہ مطلق کی دلالت جس طرح مفہوم پر ہوتی ہے اسی طرح فرد پر بھی ہوتی ہے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فتحریر رقبۃ اس میں رقبۃ یہ مطلق ہے اب رقبہ کا مفہوم آزاد نہیں ہوگا۔ بلکہ فرد آزاد ہوگا۔

جواب:۔ مطلق کی اصل دلالت مفہوم پر ہوتی ہے اور آیت کریمہ میں جو فرد پر دلالت ہو رہی ہے یہ خارجی قرینہ کی وجہ سے ہے اور وہ قرینہ تحریر ہے کیونکہ آزاد مفہوم کو نہیں کیا جا سکتا کسی فرد کو ہی آزاد کریں گے۔

قولہ فی ما وضع:۔ اس عبارت سے شارحؒ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال:۔ تقسیم ثانی سے برآمد شدہ اقسام تو آٹھ ہیں تو مصنفؒ کو کیا دلچسپی ہے معرفہ اور نکرہ کے ساتھ کہ ماتنؒ نے تعریف صرف انہی دو کی ہے باقی اقسام کی تعریفات بیان نہیں فرمائیں۔

جواب:۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وجہ حصر سے معرفہ اور نکرہ کی جو تعریفیں معلوم ہوتی ہیں وہ ان کی بعض اقسام کو شامل ہیں لیکن بعض کو شامل نہیں مثلاً نکرہ کی جو تعریف وجہ حصر سے معلوم ہوئی ہے یہ اس نکرہ کو شامل ہے جو فرد پر دال ہے لیکن جو مفہوم پر دال ہے اس کو شامل نہیں لہٰذا ضرورت پیش آئی کہ اس وجہ حصر کے علاوہ ایسی تعریف کی جائے کہ جو معرفہ اور نکرہ کی جمیع اقسام کو شامل ہو نکرہ کی تعریف کی ما وضع لشئی لا بعینہ الخ اور معرفہ کی تعریف کی ما وضع لشئی بعینہ الخ ان تعریفوں میں شئی کا لفظ مذکور ہے اور شئی عام ہے مفہوم ہو یا فرد ہو۔

عند الاطلاق للسامع کی قید اور شارحؒ کا اس پر اعتراض

قولہ عند الاطلاق للسامع:۔ اولاً یہ بتایا کہ عند الاطلاق للسامع کی قید معرفہ کے ساتھ بھی لگتی ہے اور نکرہ کے ساتھ بھی معرفہ میں تعیین کے ساتھ اور نکرہ میں عدم تعیین کے ساتھ باقی یہ قید کیوں لگائی؟ اس لیے کہ معرفہ میں تعیین کا ہونا اور نکرہ میں عدم تعیین

کا ہونا اس کا مدار وضع پر نہیں بلکہ تلفظ کے وقت پر ہے اور تعیین اور عدم تعیین متکلم کے اعتبار سے نہیں بلکہ سامع کے لحاظ سے ہے اس پر شارحؒ اعتراض کرر ہے ہیں۔

اعتراض:۔ عندالاطلاق للسامع کی قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ معرفہ کہا جاتا ہے ایسے اسم کو جس کو وضع کیا گیا ہوتا کہ اس کو استعمال کیا جائے شئی معین میں آگے شئی میں تعیم ہے مفہوم ہو یا فرد ہو۔ اور نکرہ ایسے اسم کو کہا جاتا ہے جس کو وضع کیا گیا ہوتا کہ استعمال کیا جائے شئی غیر معین میں پس تعیین اور عدم تعیین کا اعتبار بحسب الوضع ہے دلالت لفظ کی وجہ سے اگر لفظ دال ہو تعیین کے اعتبار سے تو معرفہ ہے اور اگر لفظ دال ہو غیر معین کے اعتبار سے تو یہ نکرہ ہے تو عندالسامع کہنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جب آدمی جاءنی رجل کہے تو اس میں سامع کے ہاں بھی اگر چہ رجل متعین ہو لیکن پھر بھی یہ نکرہ ہی ہے کیونکہ لفظ کی دلالت تعیین پر نہیں ہے۔

حیثیات کی قیود کیوں ضروری ہیں؟

قولہ واعلم:۔ یہ شرح کی عبارت کا پہلا حصہ ہے۔ غرض توضیح متن ہے کہ شارحؒ کہتے ہیں کہ صاحب توضیح نے فرمایا تھا کہ ان اقسام میں حیثیت کی قید کا لحاظ کرنا ضروری ہے تاکہ تباین ذاتی کا وہم پیدا نہ ہو اور حیثیت کی دو قسمیں ہیں کہ کبھی ان کے درمیان منافات ہوگی اور کبھی نہیں ہوگی اگر منافات نہ ہو تو اس کی مثال عام اور مشترک ہیں کہ عام میں معنی کثیر کے لیے وضع ہوتی ہے اور مشترک میں معنی واحد کے افراد کثیر کے لیے وضع ہوتی ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے اسی وجہ سے یہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں مثال کے طور پر لفظ عین ہے اگر یہ لحاظ کرلیں کہ یہ وضع ہے چشمے کے لیے سونے کے لیے قوت باصرہ کے لیے تو یہ مشترک ہے اور اگر یہ لحاظ کرلیا جائے کہ یہ موضوع ہے قوت باصرہ کے جمیع افراد کے لیے تو یہ عام ہے اور اگر حیثیتیں میں منافات ہو تو اسکی مثال جیسے وضع للکثیر غیر محصور اور وضع للواحد یا وضع للکثیر محصور کے درمیان منافات ہے یہی وجہ ہے کہ یوں نہیں ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ ایک حیثیت سے عام ہو اور ایک حیثیت سے خاص ہو۔

وماذکر:۔ یہ شرح کی عبارت کا دوسرا حصہ ہے غرض سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ صاحب توضیح اور دوسرے علماء تو یہ کہتے ہیں کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے اب نکرہ موصوفہ ایک ہی لفظ ہے جو خاص بھی ہے اور عام بھی ہے جبکہ تم نے کہا ہے کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی لفظ ایک حیثیت سے عام ہو اور ایک حیثیت سے خاص ہو۔

جواب:۔ یہ ضابطہ جو بیان کیا گیا ہے یہ اس عام اور خاص کے بارے میں ہے۔ جو حقیقی ہوں اور نکرہ موصوفہ کا عام خاص ہونا حقیقی نہیں ہے بلکہ مجازی ہے

هذا غاية:۔ یہ شرح کی عبارت کا آخری حصہ ہے غرض اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس تقسیم سے حاصل ہونے والی اقسام میں آخری درجہ کی کوشش جو میں نے کردی ہے لیکن مقام ابھی بھی اس قابل ہے کہ اس میں مزید غور وفکر کریں۔

توضیح

(فَصْلٌ :الْخَاصُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ خَاصٌّ) أَيْ :مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ وَالْمَوَانِعِ كَالْقَرِينَةِ الصَّارِفَةِ عَنْ إرَادَةِ الْحَقِيقَةِ مَثَلًا .

(يُوجِبُ الْحُكْمَ) فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ فَيُوجِبُ الْحُكْمَ بِالْعِلْمِ عَلَى زَيْدٍ وَأَيْضًا الْعَالِمُ لَفْظٌ خَاصٌّ بِمَعْنَاهُ فَيُوجِبُ الْحُكْمَ بِذَلِكَ الْأَمْرِ الْخَاصِّ عَلَى زَيْدٍ .

(قَطْعًا) وَسَيَجِيءُ أَنَّهُ يُرَادُ بِالْقَطْعِ مَعْنَيَانِ وَالْمُرَادُ هٰهُنَا الْمَعْنَى الْأَعَمُّ ، وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ لَهُ احْتِمَالٌ نَاشِئٌ عَنْ دَلِيلٍ لَا أَنْ لَا يَكُونَ لَهُ احْتِمَالٌ أَصْلًا .(فَفِي قَوْلِه تَعَالَى (ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) لَا يُحْمَلُ الْقُرْءُ عَلَى الطُّهْرِ) وَإِلَّا فَإِنِ احْتُسِبَ الطُّهْرُ الَّذِي طَلَّقَ فِيهِ يَجِبُ طُهْرَانِ ، وَبَعْضٌ وَإِنْ لَمْ يُحْتَسَبْ تَجِبُ ثَلَاثَةٌ وَبَعْضٌ .

اعْلَمْ أَنَّ الْقُرْءَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ وُضِعَ لِلْحَيْضِ ، وَوُضِعَ لِلطُّهْرِ فَفِي قَوْلِه تَعَالَى (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) الْمُرَادُ مِنَ الْقُرْءِ الْحَيْضُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالطُّهْرُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَنَحْنُ نَقُولُ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ الطُّهْرَ لَبَطَلَ مُوجِبُ الْخَاصِّ وَهُوَ لَفْظُ ثَلَاثَةٍ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ الطُّهْرَ ، وَالطَّلَاقُ الْمَشْرُوعُ هُوَ الَّذِي يَكُونُ فِي حَالَةِ الطُّهْرِ فَالطُّهْرُ الَّذِي طَلَّقَ فِيهِ إنْ لَمْ يُحْتَسَبْ مِنَ الْعِدَّةِ يَجِبُ ثَلَاثَةُ أَطْهَارٍ وَبَعْضٌ وَإِنْ احْتُسِبَ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ

الشَّافِعِيِّ يَجِبُ طُهْرَانِ وَبَعْضٌ .

(عَلَى أَنَّ بَعْضَ الطُّهْرِ لَيْسَ بِطُهْرٍ وَإِلَّا لَكَانَ الثَّالِثُ كَذَلِكَ) جَوَابٌ عَنْ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ لِمَ قُلْتُمْ إِنَّهُ إِذَا احْتُسِبَ يَكُونُ الْوَاجِبُ طُهْرَيْنِ وَبَعْضًا ، بَلِ الْوَاجِبُ ثَلَاثَةٌ ؛ لِأَنَّ بَعْضَ الطُّهْرِ طُهْرٌ فَإِنَّ الطُّهْرَ أَدْنَى مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الطُّهْرِ وَهُوَ طُهْرُ سَاعَةٍ مَثَلًا فَنَقُولُ فِي جَوَابِهِ إِنَّ بَعْضَ الطُّهْرِ لَيْسَ بِطُهْرٍ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ بَيْنَ الْأَوَّلِ ، وَالثَّالِثِ فَرْقٌ فَيَكْفِي فِي الثَّالِثِ بَعْضُ طُهْرٍ فَيَنْبَغِي أَنَّهُ إِذَا مَضَى مِنَ الثَّالِثِ شَيْءٌ يَحِلُّ لَهَا التَّزَوُّجُ ، وَهَذَا خِلَافُ الْإِجْمَاعِ ، وَهَذَا الْجَوَابُ قَاطِعٌ لِشُبْهَةِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ ، وَقَدْ تَفَرَّدْتُ بِهَذَا .

ترجمہ:۔(فصل خاص اس حیثیت سے کہ وہ خاص ہے) یعنی بغیر اعتبار کرنے کے عوارض اور موانع کے مثل ایسے قرینہ کے جو پھیرنے والا ہے حقیقت کے ارادہ سے مثال کے طور پر (ثابت کرتا ہے حکم کو) پس جب کہا جائے ''زید عالم'' تو زید خاص ہے اپنے معنی کے ساتھ پس ثابت کرے گا علم کے حکم کا زید پر اور اسی طرح لفظ عالم خاص ہے پس ثابت کرے گا اس امر خاص کا حکم زید پر (قطعی طور پر) اور عنقریب آئے گا کہ مراد لیے جاتے ہیں قطعی کے دو معنی اور مراد یہاں معنی اعم ہے اور وہ یہ ہے کہ نہ ہو اس کے لیے ایسا احتمال جو پیدا ہونے والا دلیل سے نہ یہ کہ نہ ہو اس کے لیے کوئی احتمال بالکل (پس اللہ تعالیٰ کے قول ''ثلاثۃ قروء'' میں محمول کیا جائے گا قرء کو طہر پر وگرنہ پس اگر شمار کیا جائے اس طہر کو جس میں طلاق دی ہے تو واجب ہوں گے دو طہر اور بعض طہر اور اگر نہ شمار کیا جائے تو واجب ہوں گے تین اور بعض) تو جان لے کہ بے شک قرء لفظ مشترک ہے وضع کیا گیا ہے حیض کے لیے اور وضع کیا گیا ہے طہر کے لیے پس اللہ تعالیٰ کے قول ''والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء'' میں مراد قرء سے حیض ہے امام صاحبؒ کے ہاں اور طہر ہے امام شافعیؒ کے ہاں پس ہم کہتے ہیں کہ اگر مراد قرء سے طہر ہو تو البتہ باطل ہو جائے گا خاص کا موجب اور وہ لفظ ثلاثہ ہے کیونکہ اگر مراد طہر ہو اور وہ طلاق جو مشروع ہے وہ وہ ہے جو کہ ہو حالت طہر میں ہو پس وہ طہر جس میں طلاق دی گئی ہے اگر نہ شمار کیا جائے تو جیسا کہ وہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو واجب ہوں گے دو طہر اور بعض طہر (علاوہ ازیں بے شک طہر کا بعض نہیں طہر وگرنہ تو ہوگا تیسرا طہر بھی اسی طرح) یہ جواب ہے سوال مقدر کا اور وہ یہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ کیوں کہا تم نے کہ بے شک جب شمار کیا جائے تو ہوں گے واجب دو طہر اور بعض بلکہ واجب ہوں گے تین

کیونکہ طہر کا بعض طہر ہے کیونکہ طہر ادنی وہ مقدار ہے کہ جس پر بولا جائے لفظ طہر اور وہ طہر ہے ایک گھڑی کا مثال کے طور پر پس ہم کہتے ہیں اس کے جواب میں کہ بے شک بعض طہر نہیں ہے طہر کیونکہ اگر ہو اس طرح تو نہیں ہوگا طہر اول اور طہر ثالث کے درمیان کوئی فرق پس کافی ہوگا طہر ثالث میں بعض طہر پس مناسب یہ ہے کہ جب گزر جائے طہر ثالث میں سے کچھ تو حلال ہو جائے اس کے لیے نکاح کرنا حالانکہ یہ خلاف ہے اجماع کے اور یہ جواب ختم کرنے والا ہے امام شافعیؒ کے شبہ کو اور تحقیق متفرد ہوں میں اس (جواب دینے) میں۔

خاص کا حکم

تشریح:۔ صاحب تنقیح یہاں سے خاص کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خاص خاص ہونے کی حیثیت سے حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے۔ صاحب توضیح وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ''من حیث ہو خاص'' یعنی خاص ہونے کی حیثیت سے مراد یہ ہے کہ وہ عوارض اور موانع سے خالی ہو عوارض سے خالی ہونے کا مطلب ہے کہ اس خاص کا کوئی معارض نہ ہو اگر اس کا کوئی معارض آ گیا تو وہ حکم کو واجب نہیں کرے گا۔ اور موانع کا مطلب ہے اس کے لئے کوئی ناسخ نہ ہو۔ اگر نسخ پائی گئی تو پھر بھی حکم کو واجب نہیں کرے گا۔ ''کالقرینۃ الصارفیہ'' سے یہی مراد ہے۔

یوجب الحکم:۔ حکم سے مراد عام ہے کہ حکم لغوی ہو یا اصطلاحی لغوی یعنی ''اسناد امر الی امر آخر'' اور اصطلاحی یعنی ''ماخوطب بہ'' اور ماتنؒ نے حکم لغوی کی مثال دی ہے کہ ''زید عالم'' میں ''زید'' خاص ہے ایک متعین شخص پر دلالت کرتا ہے مطلب ہوا کہ محکوم بہ کا حکم صرف اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور ''عالم'' یہ بھی خاص ہے ایک متعین معنی ''علم'' پر دلالت کرتا ہے تو اب دونوں سے ثابت ہوا کہ یہاں علم (جو امر خاص ہے) کی نسبت زید (جو امر خاص ہے) کی طرف ہی ہے۔

قطعا و یجی انہ۔۔۔۔۔۔قطعاً: والی قید جو ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس خاص میں کوئی اور احتمال نہ ہو۔ اور احتمال کی دو قسمیں ہیں احتمال ناشی عن دلیل (یعنی دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال) اور احتمال مطلق یعنی دلیل سے پیدا ہو یا غیر دلیل سے اور ان میں سے احتمال ناشئی عن دلیل خاص ہے کہ یہ صرف دلیل سے پیدا ہوتا ہے اور احتمال مطلق عام ہے کہ یہ دلیل سے بھی ناشی ہو سکتا ہے اور غیر دلیل سے بھی اور یہاں احتمال ناشی عن دلیل کی نفی کی گئی ہے اور چونکہ یہ ضابطہ ہے کہ خاص کی نفی (نقیض) عام ہوتی ہے اور عام کی نفی (نقیض) خاص ہوتی ہے اس لیے احتمال ناشئی عن دلیل کی نفی عام ہوگی اور احتمال مطلق کی نفی خاص ہوگی کیونکہ احتمال ناشئی عن دلیل کی نفی احتمال مطلق کی نفی کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن احتمال مطلق کی نفی میں ضروری ہے کہ احتمال ناشئی عن دلیل کی بھی نفی ہو۔

والمراد ھھنا المعنی الاعم:۔ یہاں سے یہ فرمار ہے ہیں کہ خاص میں جس احتمال کی نفی کی گئی ہے وہ وہی ہے جس کی نفی عام ہے یعنی احتمال ناشی عن دلیل کی نفی کی گئی ہے احتمال مطلق کی نفی نہیں کی گئی تو مطلب یہ ہوا کہ خاص میں غیر کا ایسا احتمال تو نہیں ہوتا جو دلیل سے پیدا ہو لیکن احتمال مطلق ہوسکتا ہے یعنی جو احتمال بغیر دلیل کے پیدا ہو وہ پایا جاسکتا ہے۔

خاص کے حکم پر پہلی تفریع

ففی قوله تعالیٰ ثلاثة قروء لا یحمل القروء: یہاں سے ماتنؒ خاص کے حکم پر پہلی تفریع بیان فرمار ہے ہیں جس سے پہلے یہ سمجھیں کہ لفظ ''قرء'' مشترک ہے اس کے دو معنی آتے ہیں حیض اور طہر اب اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے ''والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء'' اس میں امام ابوحنیفہؒ قروء سے حیض مراد لیتے ہیں فرماتے ہیں کہ مطلقہ عورت کی عدت حیضوں کے ساتھ شمار کی جائے گی اور امام شافعیؒ قروء سے طہر مراد لیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عورت کی عدت طہروں کے ساتھ شمار کی جائے گی۔

تفریع:۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''ثلاثة قروء'' میں لفظ ثلاثہ خاص ہے۔ یہ ایک متعین عدد پر دلالت کرتا ہے جو دو سے اوپر اور چار سے نیچے ہو۔ اور چونکہ خاص اپنے معنی میں حکم کو قطعاً واجب کرتا ہے اس لیے یہاں قروء سے مراد وہی معنی لیں گے جس سے لفظ ثلاثہ کے موجب پر عمل ہو جائے۔ اور وہ اسی صورت میں ممکن ہے جب قروء سے مراد حیض لیا جائے اگر طہر مراد لیں تو ثلاثہ کے موجب پر عمل نہیں ہوسکتا اور وہ اس لیے کہ طلاق مسنون طہر میں ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کو طلاق طہر میں دیتا ہے تو یہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو عدت کے طہروں میں شمار کیا جائے گا یا نہیں؟ اگر اس کو شمار کیا جائے تو پھر ثلاثہ کے موجب پر عمل نہیں ہوتا بلکہ اس کے موجب سے کمی لازم آئے گی کیونکہ طلاق کے وقت طہر کا کچھ نہ کچھ حصہ گزر چکا ہوگا اور بعض طہر باقی ہوگا تو جب اس کو عدت میں شمار کریں گے تو اس کے بعد والے دو طہر تو مکمل ہوں گے لیکن یہ طہر مکمل نہیں ہوگا تو عدت دو طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ ہوئی تو ثلثہ کے موجب پر عمل نہ ہوا اور اگر طلاق والے طہر کو عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے بعد تین طہر عدت میں شمار کیے جائیں تو بھی ثلثہ کے موجب پر عمل نہیں ہوگا بلکہ عدت اس سے زیادہ لازم آئے گی کیونکہ تین طہر بعد والے ہو جائیں گے اور کچھ طہر یہ بھی ہو جائے گا جس میں طلاق ہوئی ہے تو یہ تین سے بڑھ گئے لہٰذا ثلثہ کے موجب پر عمل نہ ہوا اس لیے قروء سے طہر مراد لینا درست نہیں بلکہ قروء سے مراد حیض ہے اس صورت میں ثلثہ کے موجب پر عمل ہو جائے گا کیونکہ جس طہر میں طلاق ہوگی اس کے بعد والے متصل تین حیض عدت شمار کر لیے جائیں گے۔ اس صورت میں ثلثہ سے نہ کمی ہوگی نہ زیادتی۔

دلیل امام شافعیؒ:۔ امام شافعیؒ کی دلیل دیتے ہیں کہ یہ ضابطہ ہے کہ اگر عدد مذکر ہو تو تمیز مونث آتی ہے اور اگر عدد مونث ہو تو تمیز مذکر آتی ہے۔ اور یہاں عدد ثلثہ ہے جو مونث ہے اس لیے تمیز یعنی قروء سے وہی معنی مراد ہوگا۔ جو مذکر ہے۔ اور وہ طہر ہے نہ کہ حیض کیونکہ حیض مونث معنوی ہے اس لیے یہاں طہر مراد ہے۔

جواب:۔ حیض اگرچہ مؤنث معنوی ہے لیکن لفظوں کے اعتبار سے یہ مذکر ہے اس لیے اس کو مراد لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس سے ضابطہ کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔

اعتراض:۔ طہر مراد لینے کی صورت میں آپ نے جو خرابی بیان کہ ہے وہ حیض مراد لینے کی صورت میں بھی پائی جاسکتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کو حیض میں طلاق دیتا ہے تو یہ حیض عدت میں شمار کیا جائے گا یا نہیں اگر شمار کیا جائے تو پھر عدت تین حیض سے کم ہوگی اور اگر شمار نہ کیا جائے بلکہ بعد والے تین حیض شمار کئے جائیں تو تین حیض سے زیادہ عدت ہو جائے گی لہذا خرابی تو اس صورت میں بھی لازم آتی ہے۔

جواب (۱):۔ اصل میں مسنون طلاق وہ ہے جو طہر میں دی جائے اور ہم اسی کی بات کر رہے ہیں اور مسنون طلاق میں عدت تین حیض ہی بنتی ہے کم یا زیادہ نہیں بنتی کیونکہ جس طہر میں طلاق ہوگی اس کے متصل بعد والے تین حیض عدت شمار کر لیے جائیں گے۔

جواب (۲):۔ اگر حیض میں طلاق دی جائے تو بھی خاص (ثلثہ) کے موجب میں کمی زیادتی لازم نہیں آتی کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ جس حیض میں طلاق ہوئی ہے اس حیض کو عدت میں شمار کیا جائے گا لیکن مکمل نہیں بلکہ جتنا حیض باقی ہے اتنا ہی شمار کیا جائے گا اور جتنے ایام گزر چکے ہیں ان کو بعد میں پورا کیا جائے گا جس کی صورت یہ ہے کہ ان بقیہ ایام کے بعد عورت دو حیض مکمل گزارے گی اور اس کے بعد جو حیض آئے گا اس میں سے اتنے دن شمار کئے جائیں گے جتنے پہلے حیض (طلاق والے حیض) میں سے رہ گئے تھے تو اس طرح تین حیض مکمل ہو جائیں گے البتہ اس عورت پر عدت گزارنے کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب یہ آخری حیض گزر جائے گا کیونکہ حیض تجزی کو قبول نہیں کرتا جس طرح باندی کی عدت ویسے تو ڈیڑھ حیض ہونی چاہیے لیکن حیض کی تجزی قبول نہ کرنے کی وجہ سے اس کی عدت دو حیض مکمل رکھی گئی ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ہے۔ عدت گزرنے کا حکم اس وقت ہوگا جب تیسرا حیض ختم ہوگا۔

بعض طہر مکمل طہر نہیں ہوسکتا

علی ان بعض الطہر لیس بطہر:۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:۔ طہر مراد لینے کی صورت میں آپ نے جو خرابی بیان کی ہے ہم کہتے ہیں کہ وہ خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ طہر اس گھڑی کا نام ہے جس میں عورت حیض سے پاک ہو یعنی کم از کم وہ وقت جس پر طہر کا اطلاق ہو سکے وہ طہر ہے اور وہ ایک گھڑی ہے یہ ضروری نہیں کہ مکمل ایام جو دو حیضوں کے درمیان ہوں وہ ایک مکمل طہر ہے اور اگر کچھ ایام گزر جائیں تو بقیہ ایام بعض طہر ہوں گے تو اب ہم کہتے ہیں کہ جس طہر میں طلاق دی جائے گی اس کو عدت میں شمار کیا جائے گا چونکہ بعض طہر کو بھی طہر ہی کہا جاتا ہے اس لیے یہاں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ بعض طہر ہے بلکہ یہ مکمل طہر ہے اور مکمل طہر ہی عدت شمار ہوگا جب مکمل طہر عدت شمار ہو رہا ہے تو عدت مکمل تین طہر ہوئی کم نہ ہوئی تو ثلثہ کے موجب پر عمل ہو گیا۔

جواب (۱):۔ اس عتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ ایک جمہور نے دیا ہے اور ایک ماتنؒ نے جمہور نے یہ جواب دیا ہے کہ آپ کے اعتراض سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ گھڑی جس میں عورت حیض سے پاک رہے گی وہ مکمل طہر شمار ہوگی تو مطلب یہ ہو گا کہ دو حیضوں کے درمیان وقفہ آپ کے نزدیک ایک طہر نہیں ہے بلکہ کئی طہر ہیں یعنی جتنی گھڑیاں ہیں اتنے طہر ہیں اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ خاوند جب بیوی کو طہر میں طلاق دے گا اس کے بعد متصل ہر گھڑی ایک طہر شمار ہوگا تو جتنی گھڑیاں متحقق ہونگی اتنے طہر متحقق ہونگے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ خاوند جب بیوی کو طہر میں طلاق دے گا اس کے بعد متصل ہر گھڑی ایک طہر شمار ہوگا تو تین گھڑیاں گزرنے سے تین طہر گزر جائیں گے تو گویا تین گھڑیاں گزرنے سے آپ کے نزدیک عورت کی عدت گزر جائے گی پھر تو یہ کہنا چاہیے کہ عورت کی عدت طلاق کے بعد تین گھڑیاں ہیں نہ یہ کہ اس مکمل طہر کے بعد جب حیض آئے گا اور اس کے بعد دو طہر اور گزریں گے تو پھر عدت مکمل ہوگی لیکن آپ اس بات کے قائل نہیں ہیں لہذا آپ کا یہ کہنا کہ بعض طہر بھی مکمل طہر ہی ہوتا ہے درست نہیں ہے۔

جواب (۲):۔ ماتنؒ نے جواب دیا کہ بعض طہر مکمل طہر نہیں ہوتا کیونکہ اگر ایسا ہو تو چونکہ پہلے اور تیسرے طہر میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے اگر پہلے طہر کا بعض حصہ مکمل طہر شمار ہو سکتا ہے تو تیسرے طہر کا بعض حصہ بھی مکمل طہر شمار ہو سکتا ہے تو اب ہم یہ کہیں گے کہ اس پہلے طہر (طلاق والے طہر) اور اس کے بعد دوسرے طہر کو گزارنے کے بعد جب تیسرا طہر آئے گا تو اس تیسرے طہر کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد عورت کی عدت پوری ہو جانی چاہیے حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے لہذا یہ کہنا کہ بعض طہر مکمل طہر ہی ہوتا ہے درست نہ ہوا۔

جمہور و ماتنؒ کے جوابات میں فرق

فرق بین الجوابین:۔ جمہور اور ماتنؒ کے جواب میں فرق یہ ہے کہ جمہور کو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ جناب ہمارا مطلب یہ

نہیں کہ مطلقاً ہر ایسی گھڑی جس میں عورت حیض سے پاک ہو وہ طہر ہوتا ہے بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ طہر کے آخر میں اگر کچھ حصہ بچ جائے یا طہر کے شروع والا کچھ حصہ مکمل طہر کے حکم میں ہوتا ہے نہ یہ کہ ہر گھڑی ہی مکمل طہر شمار ہوگی لہذا آپ کا جواب درست نہیں ہے۔تو جمہور کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے لیکن ماتنؒ کا جواب لا جواب ہے اسی لیے تو فرمایا کہ هذا الجواب قاطع بشبهة الشافعي رحمه الله تعالىٰ وقد تفردت بهذا۔اس لیے میرے اس جواب کی قدر کرو۔

وقَوْله تَعَالَى (فَإِنْ طَلَّقَهَافَلاَ تَحِلُّ لَهُ)الْفَاء ُلَفْظٌ خَاصٌّ لِلتَّعْقِيبِ ، وَقَدْ عَقَّبَ الطَّلَاقَ بِالِافْتِدَاءِ فَإِنْ لَمْ يَقَعْ الطَّلَاقُ بَعْدَ الْخُلْعِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَبْطُلُ مُوجِبُ الْخَاصِّ تَحْقِيقُهُ أَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ الطَّلَاقَ الْمُعَقَّبَ لِلرَّجْعَةِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ ذَكَرَ افْتِدَاءَ الْمَرْأَةِ ، وَفِي تَخْصِيصِ فِعْلِهَا هُنَا تَقْرِيرُ فِعْلِ الزَّوْجِ عَلَى مَا سَبَقَ وَهُوَ الطَّلَاقُ فَقَدْ بَيَّنَ نَوْعَيْهُ بِغَيْرِ مَالٍ وَبِمَالٍ لَا كَمَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الِافْتِدَاءَ فَسْخٌ فَإِنَّ ذَلِكَ زِيَادَةٌ عَلَى الْكِتَابِ ثُمَّ قَالَ فَإِنْ طَلَّقَهَا أَيْ : بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ سَوَاءٌ كَانَتَا بِمَالٍ أَوْ بِغَيْرِهِ ، فَفِي اتِّصَالِ الْفَاءِ بِأَوَّلِ الْكَلَامِ وَانْفِصَالِهِ عَنْ الْأَقْرَبِ .

فَسَادُ التَّرْكِيبِ) اعْلَمْ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَصِلُ قَوْله تَعَالَى (فَإِنْ طَلَّقَهَا) بِقَوْلِهِ تَعَالَى (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) وَيَجْعَلُ ذِكْرَ الْخُلْعِ وَهُوَ قَوْله تَعَالَى (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا) إلَى قَوْله تَعَالَى (فَأُولَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ) مُعْتَرِضًا وَلَمْ يَجْعَلْ الْخُلْعَ طَلَاقًا ، بَلْ فَسْخًا وَإِلَّا يَصِيرُ الْأَوَّلَانِ مَعَ الْخُلْعِ ثَلَاثَةً فَيَصِيرُ قَوْلُهُ (فَإِنْ طَلَّقَهَا) رَابِعًا وَقَالَ :الْمُخْتَلِعَةُ لَا يَلْحَقُهَا صَرِيحُ الطَّلَاقِ فَإِنَّ قَوْلَهُ (فَإِنْ طَلَّقَهَا) مُتَّصِلٌ بِأَوَّلِ الْكَلَامِ وَوَجْهُ تَمَسُّكِنَا مَذْكُورٌ فِي الْمَتْنِ مَشْرُوحًا .

ترجمہ:۔ (اور اللہ تعالیٰ کا قول ''فان طلقها فلا تحل له ''(پس اگر طلاق دے دے وہ اسکو پس نہیں ہے وہ حلال اس کے لیے) فا ایسا لفظ ہے جو خاص ہے تعقیب کے لیے اور تحقیق پیچھے ذکر کیا طلاق کو فدیہ کے پس اگر نہ واقع ہو طلاق خلع کے بعد جیسا کہ وہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو باطل ہو جائے گا خاص کا موجب۔ تحقیق اس کی یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا

طلاق کو جو پیچھے آنے والی ہے دو مرتبہ طلاق رجعی کے پھر ذکر کیا عورت کے فدیے کا اور اس عورت کے فعل کی تخصیص میں یہاں پختہ کرنا ہے زوج کے فعل کو جیسا کہ گزرا اور وہ طلاق ہے پس تحقیق بیان کیا اس (طلاق) کی دو قسموں کو بغیر مال کے اور مال کے ساتھ نہ کہ ویسے جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بے شک فدیہ دینا فسخ ہے کیونکہ یہ زیادتی ہے کتاب اللہ پر کیونکہ فدیہ دینا نہیں دلالت کرتا فسخ پر بخلاف طلاق پر محمول کرنے کے، کیونکہ طلاق مذکور ہے شروع کلام میں پھر فرمایا کہ فان طلقہا یعنی دو طلاقوں کے بعد برابر ہے کہ وہ دونوں مال کے ساتھ ہوں یا بغیر مال کے ہوں پس فا کو شروع کلام کے ساتھ متصل کرنے اور اقرب سے جدا کرنے میں ترکیب کا فساد ہے) تو جان لے کہ بے شک امام شافعیؒ نے ملایا ہے اللہ تعالیٰ کے قول فان طلقہا کو اللہ تعالیٰ کے قول الطلاق مرتان کے ساتھ اور بنایا ہے خلع کے ذکر کو اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول لا یحل لکم ان تاخذوا ہے اللہ تعالیٰ کے قول فاولئک ہم الظالمون تک جملہ معترضہ اور نہیں بنایا خلع کو طلاق بلکہ فسخ ورنہ ہو جائیں گی پہلی دو خلع کے ساتھ مل کر تین پس ہو جائے گا اللہ تعالیٰ کا قول فان طلقہا چوتھی طلاق اور فرمایا کہ خلع کرنے والی عورت کو نہیں لاحق ہوگی صریح طلاق کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول فان طلقہا متصل ہے ابتداء کلام کے ساتھ اور ہمارے استدلال کا طریقہ مذکور ہے متن میں وضاحت کے ساتھ۔

خلع طلاق ہے یا فسخ نکاح؟

تشریح:۔ یہاں سے ماتنؒ خاص کے حکم پر دوسری تفریع متفرع فرما رہے ہیں۔ جس سے پہلے یہ اختلاف سمجھیں کہ خلع کے طلاق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں خلع طلاق نہیں ہے بلکہ فسخ نکاح ہے اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ خلع کے بعد عورت کو طلاق نہیں دی جاسکتی اور اس پر دلیل میں وہ یہ آیات پیش کرتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ الطلاق مرتان اس میں دو رجعی طلاق کا ذکر ہے۔ اور تیسری طلاق کا ذکر بعد والی آیت **فان طلقها فلا تحل له من بعد** ۔۔۔۔ میں ہے۔ درمیان میں خلع کا ذکر ہے۔ کہ **لا يحل لكم ان تاخذوا..... فلا جناح عليكم فيما افتدت به .....فاولئك هم الظالمون** یہ خلع کا ذکر ہے اور یہ سارا جملہ معترضہ ہے اور آگے **فان طلقها فلا تحل له كا تعلق الطلاق مرتان** کے ساتھ ہے تو امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر خلع کو بھی طلاق شمار کیا جائے تو طلاقیں چار ہو جائیں گی دو طلاقیں الطلاق مرتان والی ایک یہی خلع اور ایک فان طلقہا والی حالانکہ طلاقیں جو مشروع ہیں وہ تین ہیں اس لیے خلع طلاق نہیں ہے بلکہ فسخ نکاح ہے جب خلع طلاق نہیں ہے تو اس کے بعد طلاق بھی نہیں ہو سکتی اس لیے آگے فان طلقہا کا تعلق اس کے ساتھ نہیں ہے بلکہ الطلاق مرتان کے ساتھ ہے کہ دو طلاقوں کے بعد اگر تیسری طلاق دے دی جائے خواہ مال کے ساتھ ہو یا بغیر مال کے عورت خاوند پر حرمت غلیظہ کے تحت حرام ہو جائے گی۔

دوسری تفریع اور احناف کی دلیل:۔ احناف کی دلیل جو خاص کے حکم پر تفریع بھی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں فان طلقہا کا تعلق فیما افتدت بہ۔۔۔الا یہ خلع کے ساتھ ہے نہ کہ الطلاق مرتان کے ساتھ کیونکہ ''فان طلقہا'' میں ''ف'' لفظ خاص ہے اور اس کا موجب ہے تعقیب مع الوصل اس کا تقاضہ یہ ہے کہ مابعد اس کے ماقبل پر مرتب ہو یہاں اس کا ماقبل خلع ہے اور مابعد تیسری طلاق ہے تو یہ طلاق اسی خلع پر مرتب ہے اب اگر خلع کو طلاق نہ مانا جائے اور ''فان طلقہا'' کو الطلاق مرتان پر مرتب کیا جائے تو خاص کا موجب باطل ہو جائے گا کیونکہ ''ف'' کا مابعد اپنے متصل ماقبل پر مرتب نہیں ہوگا بلکہ جس پر مرتب ہوگا اس کے اور اس کے درمیان فصل لازم آئے گا۔ تو خاص کے موجب پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ترتب خلع پر ہو اور اس صورت میں خلع کا طلاق ہونا ضروری ہے۔ لہذا خلع طلاق ہے اور اس کے بعد طلاق ہو سکتی ہے۔ باقی امام شافعیؒ نے یہ بات کہی تھی۔ کہ خلع کو طلاق بنائیں تو طلاقوں کا چار ہونا لازم آئے گا تو ہم کہتے ہیں کہ چار طلاقوں کا ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ خلع میں کوئی مستقل طلاق کا ذکر نہیں ہے بلکہ ''الطلاق مرتان'' میں جس طلاق کا بیان تھا یہاں اسی کی ایک نوع کو بیان کیا ہے گویا کہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ طلاق کی دو نوع ہیں ایک بغیر مال کے اور اس کا ذکر الطلاق مرتان میں ہے اور دوسری نوع مال کے ساتھ اور اس کا ذکر خلع میں ہے۔ تو یہ کوئی مستقل طلاق کا بیان نہیں ہے۔ لہذا چار طلاقوں کا ہونا لازم نہیں آتا۔

وفی تخصیص فعلہا:۔ یہاں سے ماتنؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ خلع کے ذکر میں ''فیما افتدت بہ'' ہے یہاں افتدت کی نسبت عورت کی طرف ہے یعنی خلع میں عورت کے فعل کو ذکر کیا ہے حالانکہ طلاق تو مرد کا فعل ہوتا ہے تو اگر خلع طلاق ہوتی تو یہاں مرد کا فعل مذکور ہوتا۔

جواب:۔ عورت کا فعل مستقل فعل نہیں ہے بلکہ مرد کے طلاق والے فعل کو پختہ کرنے کے لیے ہے اصل فعل مرد کا ہی ہے لیکن یہاں پر چونکہ مال کا ذکر کرنا تھا اور مال عورت کی جانب سے ہوتا ہے اس لیے یہاں عورت کا فعل ذکر کر دیا ہے۔

خلع کو فسخ قرار دینے میں کتاب اللہ پر زیادتی لازم آتی ہے

لا کما یقول الشافعی:۔ یہاں سے امام شافعیؒ کے مذہب کا رد کیا جا رہا ہے۔ کہ اگر امام شافعیؒ کی بات کو مانا جائے اور خلع کو فسخ نکاح قرار دیا جائے تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی کیونکہ آیت میں فسخ کا ذکر نہیں ہے آیت میں افتداء (فدیہ دینے) کا ذکر ہے اور اس سے فسخ والا معنی سمجھ میں نہیں آتا ہاں اگر طلاق مراد لیں تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اس سے پہلے طلاق کا ذکر ہے اس لیے اگر افتداء سے مراد طلاق لیں گے تو یہ قرینے کے موافق ہوگا۔ اور اس صورت میں فان طلقہا کا

مطلب بنے گا۔ کہ اگر پہلے دوطلاقیں دے دی ہیں چاہے وہ بغیر مال کے ہوں یا مال کے ساتھ ہوں اس کے بعد تیسری طلاق دینے سے عورت مغلظہ ہو جائے گی۔

(وقَوْله تَعَالَى (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) الْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ يُوجِبُ الْإِلْصَاقَ فَلا يَنفَكُّ الِابْتِغَاءُ) أَيْ :الطَّلَبُ وَهُوَ الْعَقْدُ الصَّحِيحُ عَنْ الْمَالِ أَصْلًا فَيَجِبُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ) بِخِلَافِ الْفَاسِدِ فَإِنَّ الْمَهْرَ لَا يَجِبُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ إِذَا كَانَ فَاسِدًا .

(خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ) وَالْخِلَافُ هَاهُنَا فِي مَسْأَلَةِ الْمُفَوِّضَةِ أَيْ :الَّتِي نَكَحَتْ بِلَا مَهْرٍ أَوْ نَكَحَتْ عَلَى أَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عِنْدَ الْمَوْتِ وَأَكْثَرُهُمْ عَلَى وُجُوبِ الْمَهْرِ إِذَا دَخَلَ بِهَا ، وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ إِذَا دَخَلَ بِهَا أَوْ مَاتَ أَحَدُهُمَا .

(وقَوْله تَعَالَى (قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ) خَصَّ فَرْضَ الْمَهْرِ أَيْ :تَقْدِيرَهُ بِالشَّارِعِ فَيَكُونُ أَدْنَاهُ مُقَدَّرًا خِلَافًا لَهُ) ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ فَرَضْنَا مَعْنَاهُ قَدَّرْنَا وَتَقْدِيرُ الشَّارِعِ إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ الزِّيَادَةَ أَوْ يَمْنَعَ النُّقْصَانَ وَالْأَوَّلُ مُنْتَفٍ ؛ لِأَنَّ الْأَعْلَى غَيْرُ مُقَدَّرٍ فِي الْمَهْرِ إِجْمَاعًا فَتَعَيَّنَ الثَّانِي فَيَكُونُ الْأَدْنَى مُقَدَّرًا ، وَلَمَّا لَمْ يُبَيِّنْ ذَلِكَ الْمَفْرُوضَ قَدَّرْنَاهُ بِطَرِيقِ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ بِشَيْءٍ هُوَ مُعْتَبَرٌ شَرْعًا فِي مِثْلِ هَذَا الْبَابِ أَيْ :كَوْنُهُ عِوَضًا لِبَعْضِ أَعْضَاءِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ فَإِنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِهَا وُجُوبُ قَطْعِ الْيَدِ ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كُلُّ مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا يَصْلُحُ مَهْرًا

ترجمہ:۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول (ان تبتغوا باموالکم یعنی طلب کرو تم اپنے مالوں کے ساتھ "با" لفظ خاص ہے واجب کرتا ہے۔ الصاق کو پس نہیں جدا ہوگی ابتغاء اس سے) یعنی طلب (اور وہ عقد صحیح ہے مال سے بالکل پس واجب ہے وہ مال نفس عقد کے ساتھ بخلاف عقد فاسد کے کہ مہر واجب نہیں ہوگا نفس عقد سے جب کہ ہو وہ (عقد) فاسد (بخلاف امام شافعیؒ کے)اور اختلاف یہاں مفوضہ کے کے مسئلہ میں ہے یعنی وہ عورت جو نکاح کرے بغیر مہر کے یا نکاح کرے اس شرط پر کہ نہیں ہوگا مہر اس کے لیے تو نہیں واجب ہوگا مہر امام شافعیؒ کے ہاں موت کے وقت تک۔ اور ان کے اکثر وجوب مہر کے قائل

ہونے پر ہیں جبکہ دخول کرلیا ہو اس کے ساتھ اور ہمارے ہاں واجب ہوگا پورا مہر مثلی جبکہ دخول کرلے اس کے ساتھ یا مر جائے ان میں سے ایک (اور اللہ تعالیٰ کا قول قد علمنا ما فرضنا۔۔) (یعنی تحقیق ہم نے جان لیا جو ہم نے مقرر کیا) خاص کیا ہے مہر کے فرض ہونے کو یعنی اس کے متعین ہونے کو شارع کی طرف سے پس ہوگی اس (مہر) کی ادنی مقدار متعین اختلاف ہے اس میں (امام شافعیؒ کا) کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول فرضنا اس کا معنی ہے قدرنا اور شارع کی طرف سے تقدیر و تعیین یا تو مانع ہوگی زیادتی سے یا مانع ہوگی نقصان سے اور اول منتفی ہے کیونکہ اعلیٰ مقدار متعین نہیں ہے مہر میں بالاجماع پس متعین ہوگئی صورت ثانی پس ہوگی ادنی مقدار متعین اور جب نہیں بیان کیا گیا اس مقررہ مقدار کو تو متعین کردیا ہم نے اس کو رائے کے طریقہ کے ساتھ اور ایسی شی پر قیاس کرتے ہوئے کہ وہ شرعاً معتبر ہے اس باب کی مثل میں۔ یعنی ہونا اس کا عوض بعض اعضاء انسانی کے لیے اور وہ دس درہم ہیں کیونکہ تعلق ہے ان کے ساتھ قطع ید کے واجب ہونے کا اور امام شافعیؒ کے ہاں ہر وہ چیز جو صلاحیت رکھتی ہے ثمن بننے کی اور وہ صلاحیت رکھتی ہے مہر بننے کی۔

خاص کے حکم پر تیسری تفریع

تشریح ان تبتغوا:۔ یہاں سے ماتنؒ علیہ الرحمہ خاص کے حکم پر تیسری تفریع ذکر فرمارہے ہیں اس تفریع سے پہلے مسئلہ سمجھیں کہ مفوضہ عورت یعنی وہ عورت جو خود کسی سے نکاح کرے یا اس کا ولی اس کا نکاح کرائے اور یہ شرط لگائیں کہ مہر نہیں ہوگا یا بغیر مہر کے ذکر کے نکاح ہوا تو خاوند پر مہر کب فرض ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نفس عقد کے ساتھ مہر لازم نہیں ہوگا بلکہ جب وہ خاوند مرے گا تو اس پر مہر لازم ہوجائے گا اور اکثر اصحاب شوافعؒ یہ کہتے ہیں کہ جب خاوند دخول کرے گا اس وقت مہر لازم ہوگا اس سے پہلے لازم نہیں ہوگا۔ لیکن احناف کے ہاں مہر کا وجوب نفس عقد سے ہی ہوجائے گا ہاں ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب دخول ہوگا یا ان میں سے کوئی ایک مرجائے گا۔

دلیل:۔ احناف کی دلیل جو خاص کے حکم پر تفریع بھی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے "واحل لکم ماوراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم" یہاں مال کے ساتھ عورتوں سے نکاح کرنے کو حلال قرار دیا گیا ہے اور یہاں "باموالکم" پر "ب" خاص ہے اس کا موجب الصاق ہوتا ہے یعنی یہ اپنے مابعد کو ماقبل کے ساتھ ملا دیتی ہے اور آیت میں ماقبل ہے ابتغاء یعنی طلب اور اس سے مراد نکاح صحیح ہے تو "ب" کے موجب کے مطابق مال کا نکاح کے ساتھ ملا ہوا ہونا ضروری ہے تو اس آیت سے ثابت ہوا کہ مال (مہر) نفس عقد سے ہی لازم ہوجاتا ہے اگر نفس عقد سے واجب نہ ہو تو خاص "ب" کے موجب پر عمل نہیں ہوگا البتہ اگر نکاح فاسد ہو تو پھر نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوگا کیونکہ یہاں ابتغاء سے مراد نکاح صحیح ہے۔ نکاح فاسد یہاں مراد نہیں ہے

اس لیے نکاح فاسد میں اس وقت مہر واجب ہو گا جب دخول کرے گا یا مر جائے گا۔

خاص کے حکم پر چوتھی تفریع

قولہ تعالیٰ وقد علمنا مافرضنا: یہاں سے خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے اور اس سے پہلے بھی ایک مسئلہ سمجھیں اور وہ یہ ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً متعین ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے ہاں مہر کی مقدار شرعاً متعین نہیں ہے۔ بلکہ زوجین خود جتنا مہر مقرر کر لیں۔ اتنا لازم ہو جائے گا۔ اور ان کے ہاں ہر وہ چیز جو ثمن (عوض) بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بن سکتی ہے لیکن احناف کے ہاں زیادتی کے اعتبار سے تو مہر کی مقدار متعین نہیں ہے لیکن کمی کے اعتبار سے متعین ہے اور وہ ہے دس درہم کہ اگر ہو دس درہم سے کم مقرر کیا گیا ہے تو دس درہم ہی لازم ہوں گے اس سے کم جائز نہیں ہوں گے۔

دلیل وتفریع:۔ قرآن پاک میں ارشاد باری ہے "**قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم**" یہاں فرضنا بمعنی قدرنا ہے اور یہ خاص ہے اس سے اتنا پتہ چل رہا ہے کہ شریعت نے مہر کی مقدار کو مقرر کیا ہے اگرچہ یہ بیان نہیں کیا گیا کہ کتنا مہر مقرر ہے؟ اس کے بعد اب اس تقدیر میں دو احتمال ہیں کہ یہ تقدیر کمی کے اعتبار سے ہے یا زیادتی کے اعتبار سے زیادتی کی کوئی حد نہیں ہے بالاجماع لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ تقدیر کمی کے اعتبار سے ہے اور وہ تقدیر ہے کتنی؟ اس کا بیان آیت میں نہیں ہے تو تقدیر قیاس کے ذریعہ سے کی گئی ہے کہ شریعت نے چوری میں قطع ید کے لیے دس دراہم کی شرط لگائی ہے تو گویا کہ شریعت نے آدمی کے ایک عضو یعنی ہاتھ کی قیمت دس دراہم رکھی ہے اور نکاح میں بھی زوج کو آدمی کے ایک عضو یعنی بضع پر ملک حاصل ہوتی ہے تو اس کا عوض (مہر) بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے اس لیے ہم نے مقرر کر دیا کہ مہر کی کم از کم مقدار دس دراہم ہے۔

بخلاف شوافع:۔ کے وہ قیاس کرتے ہیں بیع پر کہ جو چیز بیع میں ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے تو وہ مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن اس کا۔

جواب:۔ یہ ہے کہ یہاں نکاح کو بیع پر قیاس کی ضرورت نہیں کیونکہ قیاس وہاں ہوتا ہے جہاں نص موجود نہ ہو حالانکہ یہاں پر نکاح کے جواز کے بارے میں مستقل نص موجود ہے۔

وَقَدْ أَوْرَدَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى فِي هٰذَا الْفَصْلِ مَسَائِلَ أُخَرَ أَوْرَدْتُهَا فِي الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ فِي آخِرِ فَصْلِ النَّسْخِ إِلَّا مَسْأَلَتَيْنِ تَرَكْتُهُمَا بِالْكُلِّيَّةِ مَخَافَةَ التَّطْوِيلِ وَهُمَا مَسْأَلَتَا الْهَدْمِ وَالْقَطْعِ مَعَ الضَّمَانِ

ترجمہ:۔ اور تحقیق ذکر کیے ہیں فخر الاسلام نے اس فصل میں دوسرے مسائل کہ میں نے ذکر کیا ہے ان کو نص پر زیادتی کی بحث میں فصل النسخ کے آخر میں مگر دو مسئلے کہ میں نے چھوڑ دیا ہے ان کو کلی طور پر خوف کرتے ہوئے طوالت کا اور وہ دونوں مسئلہ ہدم اور مسئلہ قطع مع المضمان ہیں۔

تشریح:۔ یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ ایک فائدہ بیان فرمارہے ہیں۔ کہ خاص پر کچھ تفریعات تو میں نے ذکر کی ہیں اور کچھ تفریعات کو امام فخر الاسلام نے تو اسی فصل میں ذکر کیا ہے لیکن میں نے ان کو نسخ کے باب میں بیان کیا ہے۔ اور دو مسئلے ایسے ہیں کہ ان کو میں نے تطویل کے خوف سے چھوڑ دیا ہے اور وہ ہیں مسئلہ ہدم اور مسئلہ قطع مع المضمان ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

تفصیل مسئلہ ہدم:۔ اس مسئلہ کو جاننے سے قبل بطور تمہید کے ایک مقدمہ کو جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ:۔ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے وہ عورت کسی دوسرے آدمی کے ساتھ نکاح کرے اور وہ آدمی اس کے ساتھ دخول کر لے اس کے بعد یہ زوج ثانی عورت کو طلاق دے دے یا مر جائے اور یہ عورت دوبارہ پہلے خاوند کے ساتھ نکاح کر لے تو اس زوج اول کو دوبارہ بالاتفاق تین طلاق کا حق حاصل ہوگا۔ یعنی دوبارہ یہ عورت زوج اول کے لیے نئے سرے سے حلال ہوگی گویا کہ زوج ثانی پہلی تین طلاقوں کے لیے بالاتفاق ہادم ہوگا۔ اور اگر پہلے زوج نے ایک یا دو طلاق دی ہو اور عورت دوسرے آدمی کے ساتھ نکاح کرے وہ دوسرا آدمی دخول کر لے اور طلاق دے دے یا مر جائے تو اس صورت میں دوسرا زوج پہلے زوج کی دی ہوئی طلاقوں کے لیے ہادم ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں دوسرا زوج ہادم نہیں ہوگا یعنی اگر یہ عورت دوبارہ زوج اول کے ساتھ نکاح کرے تو اس خاوند کو اتنی طلاقوں کا ہی حق حاصل ہوگا جتنی پہلے بچ گئی ہیں دوبارہ تین طلاقوں کا حق نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرا خاوند اس صورت میں بھی ہادم ہوگا یعنی یہ عورت اگر دوبارہ زوج اول کے پاس منکوحہ بن کر آئے گی تو اس کو تین طلاقوں کا حق ہوگا۔ خواہ پہلے اس نے ایک طلاق دی تھی یا دو طلاقیں دی تھیں۔ مسئلہ ہدم سوال و جواب کی صورت میں بیان ہوگا۔

کیا مسئلہ ہدم میں احناف خاص کے موجب پر عمل نہیں کرتے؟

اعتراض:۔ امام شافعیؒ کی جانب سے حضرت امام صاحبؒ پر اعتراض ہوتا ہے اور یہی خاص کے حکم پر تفریع بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے۔ ﴿فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ یہاں ''حتی'' لفظ خاص ہے یہ ''انتہا'' والے معنی پر قطعاً دلالت کرتا ہے یعنی حتی سے پہلے جو چیز ثابت ہوتی ہے حتی کے بعد وہ چیز منتہی اور ختم ہو جاتی ہے مثلاً

کسی نے کہا اضربک حتی تجئی حامد میں تجھ کو مارتا رہوں گا یہاں تک کہ حامد آ جائے یعنی حامد کے آنے کے بعد مارنا ختم کر دونگا پس حتی کے معنی کی روشنی میں آیت کا مطلب ہوگا کہ پہلے شوہر کے تین طلاق دینے کی وجہ سے جو حرمت غلیظہ ثابت ہوگئی تھی دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حرمت ختم ہوگئی ہے کلمہ حتی صرف اس معنی پر دلالت کرتا ہے اس پر قطعا دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے جدید اور از سر نو حلت پیدا کرتا ہے۔ پس شیخینؒ کا یہ کہنا کہ زوج ثانی زوج اول کے لئے حل جدید پیدا کرتا ہے یہ خاص (کلمہ حتی) کے موجب کو باطل کرنا ہے اور جس صورۃ میں مغیا موجود ہے یعنی تین طلاقوں کی وجہ سے حرمت غلیظہ موجود ہے اس صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے محلل یعنی حلت جدیدہ پیدا کرنے والا نہ ہو سکا تو جس صورت میں مغیا بھی موجود نہیں یعنی تین طلاقوں سے کم کی صورت میں دوسرا شوہر بدرجہ اولی پہلے شوہر کے لئے محلل (حلت پیدا کرنے والا) نہ ہوگا کیونکہ اگر حرمت غلیظہ ہی نہ پائی جائے تو اس کی انتہاء بھی نہیں ہوگی اس لیے یہاں اگر یہ کہا جائے کہ دو یا دو سے کم طلاقوں کے بعد ہونے والی حرمت کی انتہاء بھی زوج ثانی کے ساتھ نکاح سے ہو جائے گی تو خاص کے موجب پر عمل نہیں ہوگا۔

جواب:۔ آپ کا اعتراض تب درست تھا جب ہم نے زوج اول کے لیے عورت کی حلت جدیدہ پر اسی آیت یعنی ''حتی تنکح'' سے دلیل پکڑی ہو حالانکہ ہم نے اس سے دلیل نہیں پکڑی بلکہ اس آیت سے دلیل پکڑنا تو درست ہی نہیں ہے کیونکہ یہاں تنکح کا لفظ ہے اور اس سے مراد عقد نکاح ہے وطی نہیں کیونکہ اس کی نسبت عورت کی طرف کی ہے اور وطی عورت نہیں کرتی مرد کرتا ہے تو جب تنکح سے مراد عقد نکاح ہے تو اس سے دلیل پکڑنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر اس سے دلیل پکڑتے ہوئے اس کو حرمت غلیظہ کی انتہاء بنائیں تو لازم آئے گا کہ صرف عقد نکاح ہی سے عورت زوج اول کے لیے حلال ہو جائے اور یہ درست نہیں ہے لہذا اس آیت سے دلیل نہیں پکڑی جا سکتی بلکہ اس عورت کے زوج اول کے لیے حلال ہونے کی دلیل حدیث عسیلہ ہے کہ جس میں رفاعہ قرظی کی بیوی حضور اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہوئی اور آپ سے عرض کیا کہ میرے خاوند رفاعہ قرظی نے مجھے تین طلاق دیں تو میں نے عدت گزارنے کے بعد عبد الرحمٰن بن زبیر سے نکاح کیا لیکن میں نے ان کو نامرد پایا تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو

اس نے کہا ہاں پس آپ ﷺ نے یہ سن کر فرمایا لاحتی تذوقی عسیلتہ و ہو یذوق عسیلتک یعنی تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی جب تک تم جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کرلو۔ یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ حلالہ کے لئے زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے وہ کافی نہیں اور یہ حدیث مشہور ہے

اوراس جیسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔ یہ حدیث جس طرح عبارت النص سے حلالہ کے لئے وطی شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارۃ النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اس طور پر کہ آپ ﷺ نے اس عورت سے فرمایا تھا اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو؟ اور آپ نے یہ نہیں فرمایا اتریدین ان تنتہی حرمتک بہر حال رسول اللہ ﷺ نے ان تعودی کا لفظ فرمایا اور عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو اور پہلی حالت میں رفاعہ کے پاس اس کے لئے حلت ثابت تھی لہذا اب جب یہ پہلی حالت کی طرف لوٹے گی تو اس کی حلت بھی لوٹے گی اور مستقل نئی حلت پیدا ہوگی اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی مطلقہ مغلظہ کو زوج اول کے لئے مستقلا حلال کر دیتا ہے اور زوج ثانی زوج اول کے لئے محلل ہے اور جب اس صورت میں حلت ثابت ہوگئی جب زوج اول نے تین طلاقیں دی ہوں اور حلت بالکل معدوم تھی تو جس صورت میں زوج اول نے ایک یا دو طلاق دی ہوں اور حلت ناقص ہو معدوم نہ ہو تو اس صورت میں بدرجہ اولی زوج ثانی زوج اول کے لئے حلت ثابت کرے گا کیونکہ معدوم کو وجود میں لے آنے سے ناقص کو مکمل کرنا آسان ہے خلاص یہ کہ ہم نے استدلال حلت جدیدہ پر اس حدیث سے کیا ہے آیت سے نہیں۔ کیا فلا اعتراض۔

مسئلہ قطع مع الضمان:۔ اگر کوئی آدمی کسی کا مال چوری کرلے اور مال ہلاک ہو جائے تو احناف کے نزدیک سزا میں صرف اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا مال کی ضمان نہیں ہوگی لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ مال کا ضامن بھی ہوگا قطع ید کے ساتھ ساتھ اس کو مال بھی ادا کرنا پڑے گا۔ امام ابوحنیفہؒ مال کی ضمان کے اس لیے قائل نہیں ہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ چوری کے وقت مال بندے کے عصمت سے نکل کر اللہ کی عصمت میں چلا جاتا ہے گویا وہ مال بندے کے اعتبار سے غیر محفوظ ہو جاتا ہے اور جنایت بندے کی عصمت اور حفاظت میں واقع نہیں ہوتی بلکہ اس کی نسبت عصمت خدا کی طرف ہوتی ہے تو جب جنایت بندے کی عصمت میں نہیں ہوتی تو اس پر مال کا ضمان نہیں ہوگا کیونکہ ضمان بندے کی عصمت میں خیانت کرنے سے لازم آتی ہے نہ کہ اللہ کی عصمت میں بلکہ اللہ کی عصمت میں جنایت سے حد لازم آتی ہے اور وہ قطع ید ہے اس لیے مال کے ہلاک ہو جانے کے بعد چور سے ضمان نہیں لی جائے گی بلکہ صرف قطع ید ہوگا۔

چوری کے وقت مال بندے کی عصمت سے کیوں نکل جاتا ہے؟

اعتراض:۔ امام شافعیؒ کی جانب سے امام صاحب پر اعتراض ہوتا ہے اور یہی ان کے ہاں خاص کے حکم پر تفریع بھی ہے کہ قرآن پاک میں ہے **فاقطعوا ایدیھما** یہاں ''فاقطعوا'' خاص ہے یہ صرف ابانت الید پر دلالت کرتا ہے یعنی ہاتھ کو کلائی

سے جدا کرنے پر۔ یہاں اس بات کا تذکرہ نہیں ہے کہ مال بندے کی عصمت سے نکل جاتا ہے یا نہیں؟ اسی طرح مال کی ضمان آئے گی یا نہیں؟ تو جب اس بات کا یہاں کوئی تذکرہ نہیں ہے تو اس بات کو لیا جائے اور کہا جائے کہ چوری کے وقت مال بندے کی عصمت سے نکل جاتا ہے۔اس لیے ضمان نہیں آئے گی تو خاص کے معنی پر عمل نہیں ہوگا حالانکہ خاص اپنے معنی میں قطعاً حکم کو ثابت کرتا ہے۔

جواب:۔ آپ کا اعتراض اس صورت میں درست تھا کہ ہم ضمان کے لازم نہ ہونے پر ''فاقطعوا ایدیہما'' سے دلیل پکڑتے ہوں اور خاص کے معنی پر عمل نہ کرتے ہوں حالانکہ ہم اس سے دلیل نہیں پکڑتے بلکہ ہم اپنی بات کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت کرتے ہیں۔ کہ ''جزاء بما کسبا نکالا من اللہ'' یہاں جزا کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اور جس جزا کی نسبت اللہ کی طرف ہو وہ اللہ کے حق میں جنایت کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ بندے کے حق میں جنایت کی وجہ سے تو گویا یہاں چوری پر جو عقوبت ہو رہی ہے وہ اللہ کے حق میں جنایت کرنے کی وجہ سے ہو رہی ہے اور اللہ کے حق میں جنایت کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جس مال کو چوری کیا گیا ہے وہ اللہ کی عصمت میں ہو تبھی تو اس میں اللہ کا حق ثابت ہوگا تو جب مال اللہ کی عصمت میں جائے گا تو لازماً وہ بندے کی عصمت سے نکل جائے گا۔تو بندے کی عصمت سے نکلنے والا معنی ہم نے ''جزاء بما کسبا نکالا من اللہ '' سے ثابت کیا ہے نہ کہ ''فاقطعوا ایدیہما'' سے کہ ہم پر اعتراض لازم آئے کہ آپ نے خاص کے معنی پر عمل نہیں کیا۔تو جب یہ ثابت ہوگیا کہ چوری کے وقت مال اللہ کی عصمت میں ہوتا ہے اور اس پر عقوبت اللہ کے حق میں جنایت کی وجہ سے ہے۔تو یہ عقوبت صرف قطع ید سے ہوگی۔ ضمان لازم نہیں آئے گی کیونکہ ضمان کا محتاج بندہ ہے۔ اس لیے ضمان بندے کے حق میں جنایت کی وجہ سے لازم آتا ہے۔

(فَصْلٌ :(حُكْمُ الْعَامِّ التَّوَقُّفُ عِنْدَ الْبَعْضِ حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ ؛ لِأَنَّهُ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ) فَإِنَّ جَمْعَ الْقِلَّةِ يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ مِنْهُ كُلُّ عَدَدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ ، وَجَمْعُ الْكَثْرَةِ يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ مِنْهُ كُلُّ عَدَدٍ مِنَ الْعَشَرَةِ إِلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ ، فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَفْلُسٌ يَصِحُّ بَيَانُهُ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ فَيَكُونُ مُجْمَلًا (وَإِنَّهُ يُؤَكَّدُ بِكُلٍّ وَأَجْمَعَ وَلَوْ كَانَ مُسْتَغْرِقًا لَمَا احْتِيجَ إِلَى ذَلِكَ وَلِأَنَّهُ يُذْكَرُ الْجَمْعُ وَيُرَادُ بِهِ الْوَاحِدُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ)الْمُرَادُ مِنْهُ نُعَيْمُ بْنُ الْمَسْعُودِ أَوْ أَعْرَابِيٌّ آخَرُ ، وَالنَّاسُ الثَّانِي أَهْلُ مَكَّةَ

(وَعِنْدَ الْبَعْضِ يَثْبُتُ الْأَدْنَى ، وَهُوَ الثَّلَاثَةُ فِي الْجَمْعِ وَالْوَاحِدُ فِي غَيْرِهِ لِأَنَّهُ الْمُتَيَقَّنُ)فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ دَرَاهِمُ تَجِبُ ثَلَاثَةٌ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا ، وَبَيْنَكُمْ لَكِنَّا نَقُولُ إِنَّمَا تَثْبُتُ الثَّلَاثَةُ ، لِأَنَّ الْعُمُومَ غَيْرُ مُمْكِنٍ فَيَثْبُتُ أَخَصُّ الْخُصُوصِ (وَعِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِي الْكُلِّ) نَحْوُ جَاءَنِي الْقَوْمُ يُوجِبُ الْحُكْمَ وَهُوَ نِسْبَةُ الْمَجِيءِ إِلَى كُلِّ أَفْرَادٍ تَنَاوَلَهَا الْقَوْمُ .

(لِأَنَّ الْعُمُومَ مَعْنًى مَقْصُودٌ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ) فَإِنَّ الْمَعَانِيَ الَّتِي هِيَ مَقْصُودَةٌ فِي التَّخَاطُبِ قَدْ وُضِعَ الْأَلْفَاظُ لَهَا .

(وَقَدْ قَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ وَطْئًا بِمِلْكِ الْيَمِينِ أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ وَهِيَ قَوْله تَعَالَى (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)) فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى حِلِّ وَطْءِ كُلِّ أَمَةٍ مَمْلُوكَةٍ سَوَاءٌ كَانَتْ مُجْتَمِعَةً مَعَ أُخْتِهَا فِي الْوَطْءِ أَوْ لَا .

(وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ وَهِيَ (أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ)) تَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ الْجَمْعُ بِطَرِيقِ النِّكَاحِ ، أَوْ بِطَرِيقِ الْوَطْءِ بِمِلْكِ الْيَمِينِ (فَالْمُحَرِّمُ رَاجِحٌ) كَمَا يَأْتِي فِي فَصْلِ التَّعَارُضِ أَنَّ الْمُحَرِّمَ رَاجِحٌ عَلَى الْمُبِيحِ (وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ جَعَلَ قَوْله تَعَالَى (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ) نَاسِخًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ) حَتَّى جَعَلَ عِدَّةَ حَامِلٍ تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا بِوَضْعِ الْحَمْلِ)اخْتَلَفَ عَلِيٌّ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا فِي حَامِلٍ تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا ، فَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ تَعْتَدُّ بِأَبْعَدِ الْأَجَلَيْنِ تَوْفِيقًا بَيْنَ الْآيَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ وَهِيَ قَوْله تَعَالَى (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) وَالْأُخْرَى فِي سُورَةِ النِّسَاءِ الْقُصْرَى وَهِيَ قَوْله تَعَالَى (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) فَقَالَ

ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ مَنْ شَاءَ بَاهَلْتُهُ أَنَّ سُورَةَ النِّسَاءِ الْقُصْرَى نَزَلَتْ بَعْدَ سُورَةِ النِّسَاءِ الطُّولَى ، وَقَوْلُهُ (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) نَزَلَتْ بَعْدَ قَوْلِهِ (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) فَقَوْلُهُ يَتَرَبَّصْنَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا بِالْأَشْهُرِ سَوَاءٌ كَانَتْ حَامِلًا أَوْ لَا ، وَقَوْلُهُ (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ) يَدُلُّ عَلَى أَنَّ عِدَّةَ الْحَامِلِ بِوَضْعِ الْحَمْلِ سَوَاءٌ تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا ، أَوْ طَلَّقَهَا فَجَعَلَ قَوْلَهُ (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ) نَاسِخًا لِقَوْلِهِ (يَتَرَبَّصْنَ) فِي مِقْدَارِ مَا تَنَاوَلَهُ الْآيَتَانِ وَهُوَ مَا إِذَا تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَتَكُونُ حَامِلًا (وَذٰلِكَ عَامٌّ كُلُّهُ) أَيْ :النُّصُوصُ الْأَرْبَعَةُ الَّتِي تَمَسَّكَ بِهَا عَلِيٌّ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ وَالْعِدَّةِ .

ترجمہ:۔ فصل (عام کا حکم توقف ہے بعض حضرات کے نزدیک حتی کہ قائم ہو جائے دلیل کیونکہ وہ مجمل ہے جمع کے عددوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے) کیونکہ جمع قلت صحیح ہے کہ مراد لیا جائے اس سے تین سے لے کر دس تک ہر عدد اور جمع کثرت صحیح یہ ہے کہ مراد لیا جائے اس سے دس سے لے کر مالا نہایہ تک ہر عدد کیونکہ جب کہا لزید علی افلس (یعنی زید کے لیے میرے اوپر فلس لازم ہیں) تو صحیح ہے اس کا بیان تین سے لے کر دس تک تو ہوگا وہ (عام) مجمل (اور بے شک تاکید لائی جاتی ہے کل اور اجمع کے ساتھ اور اگر ہوتا وہ عام مستغرق تو البتہ نہ احتیاجی ہوتی اس کی تاکید کی طرف اور اس لیے کہ ذکر کیا جاتا جمع اور مراد لیا جاتا ہے اس سے واحد جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول الذین قال لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم) مراد اس سے (یعنی ناس اول سے) نعیم بن مسعود یا دوسرا دیہاتی ہے۔ اور ناس ثانی سے مراد اہل مکہ ہیں اور بعض کے ہاں ثابت ہوتا ہے ادنی اور وہ تین ہے جمع میں اور ایک ہے اس کے غیر میں کیونکہ یہی متیقن ہے) کیونکہ جب کہے لفلان علی دراہم تو واجب ہوں گے تین بالاتفاق ہمارے درمیان اور تمہارے درمیان لیکن ہم کہتے ہیں کہ جزی نیست کہ ثابت ہوتے ہیں تین دراہم کیونکہ ممکن نہیں ہے عموم (تمام دراہم کے افراد) پس ثابت ہوگا اخص الخصوص (اور ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے کے نزدیک واجب کرتا ہے حکم کو تمام افراد میں) جیسے جائنی القوم واجب کرتا ہے حکم کو اور وہ مجیت کی نسبت ہے ان تمام افراد کی طرف جن کو قوم شامل

ہے (کیونکہ عموم ایسا معنی ہے جو مقصود ہے پس ضروری ہے کہ ایسا لفظ ہو جو دلالت کرے اس معنی عموم پر) کیونکہ وہ معانی جو مقصود ہوتے ہیں تخاطب میں تحقیقی وضع کیے گئے ہیں الفاظ ان کے لیے (اور تحقیق فرمایا ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دو بہنوں کو وطی کے طور پر ملک یمین میں جمع کرنے کے بارے میں کہ حلال کرتی ہے ان دونوں کو ایک آیت اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے او ماملکت ایمانکم) کیونکہ یہ دلالت کرتی ہے وطی کے حلال ہونے پر ہر مملوکہ باندی سے برابر ہے کہ وہ جمع ہونے والی اپنی بہن کے ساتھ وطی میں یا نہ (اور حرام کرتی ہے ان دونوں کو ایک دوسری آیت اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ان تجمعوا بین الاختین) کیونکہ یہ دلالت کرتی ہے جمع بین الاختین کی حرمت پر برابر ہے کہ وہ جمع نکاح کے طریقہ پر ہو یا ملک یمین میں وطی کے طریقہ پر ہو۔ (پس محرم راجح ہے) جیسا کہ تعارض کی فصل میں آئے گا کہ بے شک دلیل محرم راجح ہوتی ہے دلیل مبیح پر (اور حضرت ابن مسعودؓ نے بنایا ہے اللہ تعالیٰ کے قول واولات الاحمال کو ناسخ اللہ کے قول والذین یتوفون منکم کے لیے حتی کہ مقرر کیا ہے حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل کے ساتھ) اختلاف کیا حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے حاملہ متوفی عنہا زوجہا میں پس فرمایا حضرت علیؓ نے کہ وہ عدت گزارے گی ابعد الاجلین کے ساتھ تطبیق دیتے ہوئے آیتوں میں ایک ان میں سے ہے سورۃ البقرہ میں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھم اربعۃ اشھر وعشرا ہے اور دوسری آیت سورۃ النساء قصریٰ میں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن ہے۔ پس فرمایا ابن مسعودؓ نے جو شخص چاہتا ہے میں مباہلہ کرتا ہوں اس سے اس بارہ میں کہ بے شک سورۃ النساء قصریٰ اتاری گئی ہے۔ سورۃ النساء طولیٰ کے بعد اور اللہ تعالیٰ کا قول واولات الاحمال الایۃ نازل ہوئی ہے اللہ تعالیٰ کے قول والذین یتوفون الآیہ کے بعد پس اس کا قول یتربصن دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ بے شک متوفی عنہا زوجہا کی عدت اشہر کے ساتھ ہے برابر ہے کہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو اور اللہ تعالیٰ کا قول واولات الاحمال دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ بے شک حاملہ کی عدت وضع حمل ہے برابر ہے کہ اس کا زوج اس سے فوت ہو گیا ہو یا اس نے طلاق دے دی ہو اس کو پس بنایا ہے اس کے قول واولات الاحمال کو ناسخ اللہ تعالیٰ کے قول یتربصن کے لیے اس مقدار میں جس کو شامل ہیں دونوں آیتیں اور وہ ہے کہ جب مر جائے اس کا زوج اور وہ ہو حاملہ (اور یہ عام ہیں تمام کی تمام) یعنی نصوص اربعہ جن سے دلیل پکڑی ہے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے جمع بین الاختین اور عدت کے بارہ میں۔

عام کا حکم اور اس میں اختلاف

تشریح:۔ اس فصل میں ماتنؒ عام کا حکم بیان فرمار ہے ہیں۔ اور عام کے حکم میں دو طرح کا اختلاف ہے۔ اول اختلاف اس

بات میں ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے یا نہیں؟ یعنی عام کے بولنے کے وقت اس کے تمام افراد میں حکم ثابت ہوگا یا نہیں؟ اور دوسرا اختلاف اس بارے میں ہے کہ عام افراد کو قطعاً شامل ہوتا ہے یا ظناً۔ اختلاف اول میں تین مذاہب ہیں (۱) واقفین (۲) ابو علی جبائی (۳) اہل سنت۔

مذہب واقفین:۔ واقفین حضرات فرماتے ہیں۔ کہ عام اپنے تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ بعض کو بھی شامل نہیں ہوتا جب تک کہ متکلم کی جانب سے بیان نہ آ جائے یعنی یہ کہتے ہیں کہ جب عام بولا جائے گا تو اس میں توقف کیا جائے گا نہ اس کے بعض افراد میں حکم کو ثابت کیا جائے گا نہ کل میں ہاں جب متکلم کی طرف سے بیان آئے گا یا کچھ افراد کے مراد لینے پر کوئی دلیل قائم ہو جائے گی تو پھر وہ افراد مراد لیے جائیں گے ان حضرات کی تین دلیلیں ہیں۔

دلائل واقفین:۔ (۱) لانہ مجمل۔۔۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ عام کے افراد میں اختلاف ہوتا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی مراد لیا جا سکتا ہے لہذا یہ عام مجمل ہوا اور مجمل میں بیان سے پہلے توقف کیا جاتا ہے باقی اختلاف افراد کی دلیل یہ ہے کہ مثال کے طور پر جمع ہے اس کے افراد میں اختلاف ہے جمع قلت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد کو مراد لیا جا سکتا ہے اور جمع کثرت میں دس سے لے کر "مالا نہایۃ لہ" افراد میں سے ہر فرد مراد لیا جا سکتا ہے تو اسے ثابت ہوا کہ عام مجمل ہے جیسے کوئی آدمی کہے "لزید علی افلس" میرے اوپر زید کے لیے فلوس ہیں تو اس میں تین سے لے کر دس تک ہر فرد کا احتمال ہے کوئی بھی مراد ہو سکتا ہے اس لیے ہم علی التعیین اس سے کوئی فرد مراد نہیں لے سکتے ہاں جب متکلم خود بیان کر دے گا کہ میری مراد یہ ہے تو وہ مراد لے لیا جائے گا۔

(۲) وانہ یؤکد بکل واجمع: دوسری دلیل یہ ہے کہ عام کی کبھی کبھی "کل" یا "اجمع" وغیرہ کے ساتھ تاکید لائی جاتی ہے جس سے مقصود یہ بتانا ہوتا ہے کہ یہاں تمام افراد مراد ہیں اور یہ تاکید ذکر کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ عام سے علی الاطلاق تمام افراد مراد نہیں ہوتے کیونکہ اگر پہلے سے ہی یہ تمام افراد کو مستغرق ہو تو تاکید کی ضرورت ہی نہیں رہتی تو تاکید درست نہ ہونی چاہیے حالانکہ تاکید درست ہے۔

(۳) ولانہ یذکر الجمع ویراد بہ الواحد: تیسری دلیل یہ ہے کہ کبھی جمع (عام) کو ذکر کیا جاتا ہے۔ اور اس سے مراد ایک فرد ہوتا ہے اور کبھی عام کو ذکر کیا جاتا ہے لیکن اس سے زیادہ افراد مراد ہوتے ہیں تو اس وقت جب تک متکلم کی طرف سے بیان نہیں آئے گا تو یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ کتنے افراد مراد ہیں۔ لہذا متکلم کے بیان یا دلیل سے پہلے توقف کیا جائے گا اور مثال یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے "الذین قالم لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم" یہاں "الناس"

ایک ہی لفظ ہے یہ عام ہے لیکن اول ''الناس'' سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی دوسرا اعرابی ہے اور ''الناس'' ثانی سے اہل مکہ مراد ہیں۔

مذہب ابوعلی جبائی اور اس کی دلیل

وعند البعض یثبت الادنی: ابوعلی جبائی کا مذہب یہ ہے کہ عام تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا لیکن جو افراد یقینی ہوں گے وہ مراد ہوں گے علی الاطلاق مثلاً جمع میں احتمال تو بہت سے افراد کا ہوتا ہے لیکن تین افراد یقینی ہوتے ہیں اس لیے عام کے اطلاق کے وقت تین افراد مراد لیے جائیں گے اور اگر زیادہ پر دلیل قائم ہو تو زیادہ بھی مراد لے لیے جائیں گے اسی طرح جمع کے علاوہ میں یقینی فرد کم از کم ایک ہوتا ہے اس لیے اس کے اطلاق کے وقت ایک فرد مراد لیا جائے گا۔ کیونکہ اقل افراد کا مراد لینا متیقن ہے اور مافوق الاول مشکوک ہے اور ظاہر ہے کہ متیقن کو مراد لینا بہتر ہے مشکوک کو مراد لینے سے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ فقہی مسئلہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کہے کہ لفلان علی دراہم تو اس پر تین دراہم واجب ہو جائیں گے یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہے کہ جمع سے کم از کم افراد مراد ہیں یعنی تین افراد مراد لیے جائیں گے بغیر توقف کے۔

جواب دلیل: لکنا نقول انما یثبت الثلاثة: یہاں سے ماتنؒ نے ابوعلی جبائی کی دلیل کا جواب دیا ہے کہ یہ لغت کو قیاس سے ثابت کرنا ہے حالانکہ لغت کو عقل یا قیاس سے ثابت کرنا باطل ہے باقی رہا فقہی مسئلہ تو آپ کا اس مسئلہ سے یہ دلیل پکڑنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں تین افراد علی الاطلاق اس لئے مراد لیے جاتے ہیں کہ یہاں عام کے تمام افراد مراد نہیں لیے جا سکتے۔ لہذا کم از کم جتنے افراد مراد لیے جا سکتے تھے وہ مراد لیے گئے ہیں اور وہ تین ہیں تو یہاں تین افراد کے مراد ہونے پر قرینہ پایا گیا ہے اور بحث اس عام میں چل رہی ہے جس کے افراد کی تعیین پر کوئی قرینہ نہ ہو لہذا آپ کا اس مسئلہ سے دلیل پکڑ کر یہ کہنا ''عام سے کم از کم افراد جو یقینی ہوں وہ مراد لیے جائیں گے'' درست نہیں ہے۔

مذہب اہل سنت

وعندنا وعند الشافعیؒ یوجب الحکم فی الکل مذہب اهل سنت: اہلسنت احناف اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ عام کے اطلاق کے وقت وہ اپنے تمام افراد کو شامل ہوگا یعنی اس کے تمام افراد کو حکم شامل ہو جائے گا بغیر توقف کے ہاں اگر بعض افراد کے مراد نہ ہونے پر دلیل یا قرینہ قائم ہو جائے تو پھر تمام افراد مراد نہیں ہوں گے۔ لیکن دلیل اور قرینہ کے نہ ہونے کے وقت تمام افراد ہی مراد ہوں گے مثال جیسے جاءنی القوم میں قوم عام ہے تو یہاں مجیئت والا حکم ان

تمام افراد میں ثابت ہوگا جن کو لفظ قوم شامل ہے البتہ اگر بعض کے مراد نہ ہونے پر قرینہ قائم ہو جائے تو وہ مراد نہیں ہوں گے۔

دلائل اہل سنت:۔ اہل سنت کی دو دلیلیں ہیں ایک دلیل عقلی اور دوسری دلیل نقلی ہے۔

دلیل عقلی : ۔ لان العموم معنی مقصود عقلی دلیل یہ ہے کہ عام سے مقصود عموم والا معنی ہوتا ہے اور تخاطب میں جو معانی مقصود ہوتے ہیں ان کے لیے ضرور کوئی نہ کوئی لفظ لغت میں وضع کیا گیا ہے تو یہاں بھی عام کی وضع عموم والے معنی کے لیے ہے لہذا عام سے عموم والا معنی علی الاطلاق مراد ہوگا۔ اور تمام افراد میں حکم ثابت ہو جائے گا کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ عام سے تمام افراد میں حکم ثابت نہیں ہوتا تو لازم آئے گا کہ عموم والے معنی کے لیے کوئی لفظ لغۃ بھی وضع نہ کیا گیا ہو اور یہ باطل ہے۔

دلیل نقلی :۔ دلیل نقلی میں ماتنؒ نے دو مسئلے ذکر کیے ہیں۔

مسئلہ اول:۔ وقد قال علی فی الجمع بین الاختین وطیا بملک الیمین :قرآن پاک کی ایک آیت ہے ''او ماملکت ایمانکم '' کہ وہ عورتیں جو ملک یمین کے تحت ملک میں آئی ہوں ان سے وطی کرنا حلال ہے حضرت علیؓ نے اس بارے میں فرمایا ہے کہ اس آیت سے دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنے کی حلت ثابت ہو رہی ہے حالانکہ اس آیت میں دو بہنوں کا کوئی ذکر نہیں ہے تو حضرت علیؓ نے جو اس آیت سے حلت کو سمجھا ہے وہ اسی لیے کہ یہ ماملکت عام ہے کہ ملک یمین کے تحت آنے والی عورتوں سے وطی کرنا حلال ہے چاہے ایک عورت ہو یا زیادہ عورتیں ہوں چاہے بہنیں ہوں یا نہ ہوں اور حضرت علیؓ نے اسی عموم کا اعتبار کرتے ہوئے حلت کو سمجھا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ آیت دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنے کو حلال قرار دے رہی ہے۔ اور ایک دوسری آیت ہے ''وان تجمعوا بین الاختین '' کہ دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے یہاں ملک نکاح یا ملک یمین کا تذکرہ نہیں ہے لیکن حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ آیت دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنے کو حرام کر رہی ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ نے یہاں ''ان تجمعوا '' میں بھی عموم کا اعتبار کیا ہے کہ یہ آیت دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت بتلا رہی ہے چاہے ان کو جمع کرنا ملک نکاح کے تحت ہو یا ملک یمین کے تحت۔ اس کے بعد حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ اول آیت مبیح ہے اور ثانی محرم ہے تو دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنے کے حق میں یہ دونوں متعارض ہو گئیں اور تعارض کے وقت محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے اس لیے دوسری آیت ''وان تجمعوا بین الاختین '' کو ترجیح دیتے ہوئے ہم کہیں گے کہ دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنا حرام ہے۔ تو اس ساری بحث سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ نے عام میں عموم اور استغراق کا اعتبار کیا ہے۔

مسئلہ ثانی:۔ **وابن مسعودؓ جعل قوله تعالیٰ واولات الاحمال:** مسئلہ ثانی کا بیان ہے جو عام کے حکم پر دوسری تفریع ہے اور اہل سنت کی دلیل نقلی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت کا خاوند مر جائے اور وہ حاملہ ہو تو حضرت علیؓ کا یہ مذہب ہے کہ اس کی عدت ابعد الاجلین ہوگی یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو بعد میں ختم ہوگی وہی اس کی عدت ہوگی اور حضرت ابن مسعودؓ یہ فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل ہی ہوگی۔ یہ اختلاف اس لیے پیدا ہوا کہ قرآن پاک میں سورۃ طلاق میں ہے "**واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن** "اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے عام ہے کہ ان کو طلاق دی گئی ہو یا ان کا خاوند وفات پا گیا ہو اس کا تذکرہ آیت میں نہیں ہے۔ اور سورۃ بقرہ میں ہے "**والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا** "اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جن عورتوں کا خاوند وفات پا جائے یعنی "**متوفی عنها زوجها**" حاملہ ہے یا نہیں اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ دونوں اس بات میں قائل ہیں کہ یہ دونوں آیتیں "**متوفی عنها زوجها جو حاملہ ہو**" اس کے بارے میں متعارض ہیں سورہ طلاق کی آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے اور سورہ بقرہ کی آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے تو ان آیات کے اس تعارض میں تو حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ متفق ہیں لیکن تعارض کو ختم کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ یہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں میں سے ناسخ منسوخ کا علم نہیں ہے کہ جو ناسخ ہو اس کو ترجیح دی جائے لہٰذا ان کے درمیان موافقت پیدا کی جائے گی اور اس کی صورت یہ ہے کہ عورت کی عدت ابعد الاجلین ہوتا کہ دونوں آیات پر عمل ہو جائے کہ اگر وضع حمل پہلے ہو جائے تو اسکی عدت چار ماہ دس دن ہوگی اور اگر چار ماہ دس دن پہلے پورے ہو جائیں اور وضع حمل نہ ہوا ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہوگی۔ لیکن حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ سورۃ طلاق سورۃ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے اور وہ مباہلہ کرنے کی دعوت بھی دیتے تھے کہ میں اس بات پر مباہلہ کرنے کے لیے تیار ہوں کہ سورہ طلاق سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے اس لیے ان کے نزدیک جب سورۃ طلاق بعد میں نازل ہوئی تو **واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن** والی آیت **والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا** کے لیے ناسخ ہوگی اس لیے یہ صرف ناسخ پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متوفی عنہا زوجہا (جو حاملہ ہو) کی عدت وضع حمل ہوگی۔ اب ساری بحث سے یہ بات معلوم ہوگی کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ عام میں عموم کے قائل تھے کیونکہ انہوں نے آیات میں تعارض کا قول کیا ہے اور یہ تعارض کا قول کرنا عموم مراد لینے کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر عموم مراد نہ ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ واولات الاحمال اجلہن مطلقہ حاملہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور **والذین یتوفون منکم... متوفی عنها زوجها**

غیر حاملہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے لہذا کوئی تعارض نہیں ہے تعارض اسی صورت میں لازم آئے گا جب عموم کو مانا جائے اور یہ کہا جائے کہ اول آیت حاملہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے خواہ وہ متوفی عنہاز وجہا ہو یا نہ ہو۔ ثانی آیت ''متوفی عنہا زوجہا'' کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔ تو اس صورت میں متوفی عنہاز وجہا حاملہ کے حق میں دونوں آیتیں متعارض ہونگی۔ تو ثابت ہوا کہ عام علی الاطلاق عموم پر دال ہوتا ہے۔ اور اس کے تمام افراد میں حکم ثابت ہوتا ہے ماتنؒ کے قول وذالک عام کلہ کا یہی مطلب ہے۔

دلائل واقفین کے جوابات:۔ (i) پہلی دلیل یہ تھی کہ عام مجمل ہوتا ہے۔ اور اسکے افراد میں سے کوئی فرد بھی مراد ہوسکتا ہے۔ جیسا کہ علیّ افلس میں جب تک متکلم فلوس کی تعداد کو بیان نہیں کرے گا ہم حکم کو ثابت نہیں کر سکتے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو ایسی جمع کو کل پر محمول کیا جائے گا اس صورۃ میں بعض کو بعض پر ترجیح دینا بھی لازم نہیں آئے گا اور اجمال بھی باقی نہیں رہے گا خلاصہ یہ کہ جمع کا مختلف اعداد کو شامل ہونا توقف کا مقتضی نہیں بلکہ استغراق اور تمام افراد مراد لینے کا مقتضی ہے تا کہ ترجیح بلا مرجح سے بچ جائیں ہاں اگر تمام افراد کے مراد نہ ہونے پر قرینہ پایا جائے تو پھر تمام افراد مراد نہیں لیے جاتے اور آپ نے جو مثال بطور دلیل پیش کی ہے یہاں تمام افراد کے مراد نہ ہونے پر قرینہ پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ظاہر ہے ایک آدمی پر دنیا کے تمام فلوس لازم نہیں ہو سکتے۔ اور ہم بات کر رہے ہیں قرینہ کے نہ ہونے کے وقت مطلق عام کی لہذا اس مثال سے استدلال درست نہیں ہے۔

(ii) دوسری دلیل یہ تھی کہ عام کی تاکید ''کل'' اور ''اجمع'' کے ساتھ لائی جاتی ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ عام تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے کیونکہ تاکید اس معنی کی لائی جاتی ہے جو پہلے مؤکد میں پایا جارہا ہو اگر عام میں عموم نہ پایا جائے تو اس کی تاکید کل اور اجمع کے ساتھ درست نہ ہوتی یہ تاکید درست ہی اس لیے ہے کہ عام میں پہلے سے عموم پایا جاتا ہے یعنی یہ اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے لہذا کل اور اجمع کے ساتھ عام کی دلیل لانا یہ ہماری دلیل ہے نہ کہ تمہاری

(iii) تیسری دلیل یہ تھی کہ کبھی جمع سے ایک فرد مراد ہوتا ہے کبھی زیادہ افراد مراد ہوتے ہیں جیسا کہ ''قال لہم الناس ان الناس قد جمعوا الکم'' تو اس کا جواب یہ ہے کہ جمع کا اطلاق حقیقۃ کثیر کے لئے ہوتا ہے لیکن مجازا اس سے فرد واحد مراد لے سکتے ہیں آئمہ لغت نے اس کی تصریح کی ہے خلاصہ یہ کہ جمع سے ایک مراد لیا جاتا ہے مجازا اور تمام افراد مراد لئے جاتے ہیں حقیقۃ تو بھی اجمال یا اشتراک باقی نہیں رہے گا نیز اس طرح یہاں جمع سے مراد جو ایک فرد مراد لیا گیا ہے یہ بھی قرینہ کی وجہ سے کہ ظاہر ہے

صحابہ کو ایک بات کہنے والے تمام لوگ تو نہیں ہو سکتے بلکہ کوئی ایک ہی ہو گا۔لیکن ہم اس عام کی بات کر رہے ہیں جو علی الاطلاق ہو بعض کی تعیین پر کوئی قرینہ نہ ہو۔

(لَكِنْ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ فَيَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ) أَيْ :تَخْصِيصُ عَامِّ الْكِتَابِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ .

(لِأَنَّ كُلَّ عَامٍّ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ وَهُوَ شَائِعٌ فِيهِ) أَيْ :التَّخْصِيصُ شَائِعٌ فِي الْعَامِّ (وَعِنْدَنَا هُوَ قَطْعِيٌّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ وَسَيَجِيءُ مَعْنَى الْقَطْعِيِّ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا لَمْ يُخَصَّ بِقَطْعِيٍّ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مَتَى وُضِعَ لِمَعْنًى كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَازِمًا لَهُ إلَّا أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى خِلَافِهِ ، وَلَوْ جَازَ إرَادَةُ الْبَعْضِ بِلَا قَرِينَةٍ يَرْتَفِعُ الْأَمَانُ عَنْ اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ بِالْكُلِّيَّةِ ؛ لِأَنَّ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ عَامَّةٌ وَالِاحْتِمَالُ الْغَيْرُ النَّاشِئُ عَنْ دَلِيلٍ لَا يُعْتَبَرُ ، فَاحْتِمَالُ الْخُصُوصِ هُنَا كَاحْتِمَالِ الْمَجَازِ فِي الْخَاصِّ فَالتَّأْكِيدُ يَجْعَلُهُ مُحْكَمًا) هَذَا جَوَابٌ عَمَّا قَالَهُ الْوَاقِفِيَّةُ أَنَّهُ مُؤَكَّدٌ بِكُلٍّ أَوْ أَجْمَعَ وَأَيْضًا جَوَابٌ عَمَّا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ ، فَنَقُولُ نَحْنُ لَا نَدَّعِي أَنَّ الْعَامَّ لَا احْتِمَالَ فِيهِ أَصْلًا ، فَاحْتِمَالُ التَّخْصِيصِ فِيهِ كَاحْتِمَالِ الْمَجَازِ فِي الْخَاصِّ ، فَإِذَا أُكِّدَ يَصِيرُ مُحْكَمًا أَيْ :لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالٌ أَصْلًا لَا نَاشِئٌ عَنْ دَلِيلٍ وَلَا غَيْرُ نَاشِئٍ عَنْ دَلِيلٍ ، فَإِنْ قِيلَ احْتِمَالُ الْمَجَازِ الَّذِي فِي الْخَاصِّ ثَابِتٌ فِي الْعَامِّ مَعَ احْتِمَالٍ آخَرَ ، وَهُوَ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ فَيَكُونُ الْخَاصُّ رَاجِحًا فَالْخَاصُّ كَالنَّصِّ وَالْعَامُّ كَالظَّاهِرِ ، قُلْنَا :لَمَّا كَانَ الْعَامُّ مَوْضُوعًا لِلْكُلِّ كَانَ إرَادَةُ الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ ، وَكَثْرَةُ احْتِمَالَاتِ الْمَجَازِ لَا اعْتِبَارَ لَهَا فَإِذَا كَانَ لَفْظٌ خَاصٌّ لَهُ مَعْنًى وَاحِدٌ مَجَازِيٌّ ،

وَلَفْظٌ خَاصٌّ آخَرُ لَهُ مَعْنَيَانِ مَجَازِيَّانِ أَوْ أَكْثَرُ وَلَا قَرِينَةَ لِلْمَجَازِ أَصْلًا ، فَإِنَّ اللَّفْظَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ بِلَا تَرْجِيحِ الْأَوَّلِ عَلَى الثَّانِي فَعُلِمَ أَنَّ احْتِمَالَ الْمَجَازِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا قَرِينَةَ لَهُ مُسَاوٍ لِاحْتِمَالِ مَجَازَاتٍ كَثِيرَةٍ لَا قَرِينَةَ لَهَا ، وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّخْصِيصَ الَّذِي يُورِثُ شُبْهَةً فِي الْعَامِّ شَائِعٌ بِلَا قَرِينَةٍ فَإِنَّ الْمُخَصِّصَ إِذَا كَانَ هُوَ الْعَقْلُ أَوْ نَحْوَهُ فَهُوَ فِي حُكْمِ الِاسْتِثْنَاءِ عَلَى مَا يَأْتِي ، وَلَا يُورِثُ شُبْهَةً فَإِنَّ كُلَّ مَا يُوجِبُ الْعَقْلَ كَوْنُهُ غَيْرَ دَاخِلٍ لَا يَدْخُلُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ يَدْخُلُ تَحْتَ الْعَامِّ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ هُوَ الْكَلَامُ ، فَإِنْ كَانَ مُتَرَاخِيًا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مُخَصِّصٌ ، بَلْ هُوَ نَاسِخٌ بَقِيَ الْكَلَامُ فِي الْمُخَصِّصِ الَّذِي يَكُونُ مَوْصُولًا وَقَلِيلٌ مَا هُوَ .

ترجمہ:۔ (لیکن امام شافعیؒ کے ہاں وہ ایسی دلیل ہے کہ جس میں شبہ ہے پس جائز ہے اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ) یعنی کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ (کیونکہ ہر عام احتمال رکھتا ہے تخصیص کا اور وہ شائع ہے عام میں یعنی تخصیص کثیر ہے عام میں (اور ہمارے ہاں وہ عام قطعی ہے مساوی ہے خاص کے اور عنقریب آئے گا قطعی کا معنی پس نہیں ہے جائز ان دو میں سے کسی ایک کے ساتھ تخصیص کرنا جب تک کہ نہ تخصیص کی جائے دلیل قطعی کے ساتھ کیونکہ ایسا لفظ جو وضع کیا گیا ہو ایک معنی کے لیے تو ہو گا وہ معنی لازم اس لفظ کو مگر یہ کہ دلالت کرے قرینہ اس کے خلاف پر اور اگر جائز ہو بعض کا ارادہ بغیر قرینہ کے تو البتہ اٹھ جائے گا اعتماد لغت اور شریعت سے کلی طور پر کیونکہ شریعت کے خطابات عام ہیں اور ایسا احتمال جو غیر ناشی عن دلیل ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا پس خصوص کا احتمال یہاں مجاز کے احتمال کی مثل ہے خاص میں پس تاکید بنا دیتی ہے اس کو محکم یہ جواب ہے اس کا جو قول کیا ہے واقفیہ نے کہ بے شک تاکید لائی جاتی ہے کل اور اجمع کے ساتھ اور نیز یہ جواب ہے اس کا وہ جو قول کیا ہے امام شافعیؒ نے کہ بے شک وہ احتمال رکھتا ہے تخصیص کا پس ہم کہتے ہیں کہ ہم نہیں دعوی کرتے کہ بے شک عام کہ نہیں ہے کوئی احتمال اس میں بالکل پس تخصیص کا احتمال اس میں مجاز کے احتمال کی طرح ہے خاص میں پس جب تاکید لائی جائے تو ہو جاتا ہے وہ محکم یعنی نہیں باقی رہتا اس میں کوئی احتمال بالکل نہ ہی ناشی عن دلیل اور نہ ہی غیر ناشئی عن دلیل پس اگر اعتراض کیا جائے کہ مجاز کا وہ احتمال جو خاص میں ہے ثابت ہے عام میں ایک

دوسرے احتمال کے ساتھ اور وہ تخصیص کا احتمال ہے پس ہوگا خاص راجح پس خاص مثل نص کے اور عام مثل ظاہر کے ہوگا ہم کہتے ہیں کہ جب عام موضوع ہے تمام افراد کے لیے تو ہوگا بعض افراد کا ارادہ بعض کے بغیر مجاز کے طریقہ پر اور مجاز کے احتمالات کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ جب ہوا ایک لفظ خاص ایسا کہ اس کا ایک معنی مجازی ہو اور دوسرا لفظ خاص ایسا کہ اس کے دو معنی مجازی ہوں یا دو سے زیادہ ہوں اور نہ ہو قرینہ مجاز کے لیے بالکل پس بے شک ہوں گے دونوں لفظ مساوی معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں بغیر اول کی ترجیح کے ثانی پر پس معلوم ہوا کہ ایک مجاز کا ایسا احتمال جس کا کوئی قرینہ نہ ہو تو وہ مساوی ہے ایسے مجازات کثیرہ کے احتمالات کے جن پر قرینہ نہ ہو اور ہم تسلیم نہیں کرتے بے شک وہ تخصیص جو پیدا کرتی ہے شبہ کو عام میں وہ شائع ہے بغیر قرینہ کے کیونکہ مخصص جب ہو وہ عقل یا اس کی مثل تو وہ ہوتا ہے استثناء کے حکم میں جیسا کہ آئے گا اور نہیں پیدا کرتا شبہ کو کیونکہ ہر وہ چیز جس کو ثابت کرے عقل اس کے داخل نہ ہونے کو وہ داخل نہیں ہوگی اور اس کے علاوہ داخل ہوں گے عام کے تحت اور اگر مخصص وہ کلام ہو پس اگر متراخی ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ مخصص ہے بلکہ وہ ناسخ ہے باقی رہے گا کلام اس مخصص میں جو موصول ہو اور وہ قلیل ہے۔

تشریح:۔ یہاں سے ماتنؒ دوسرا اختلاف بیان فرمارہے ہیں یہ اختلاف ہے عام کے قطعی ہونے میں اور اس کے ظنی ہونے میں اور یہ اختلاف ان کے درمیان ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام تمام افراد کو شامل ہوتا ہے یعنی امام صاحب اور امام شافعیؒ کے درمیان

عام کی قطعیت وظنیت میں احناف وشوافع کا اختلاف

امام شافعیؒ کا مذہب:۔ یہ ہے کہ عام دلیل ظنی ہے یعنی اس میں شبہ ہوتا ہے اور چونکہ یہ دلیل ظنی ہے اس لیے اس میں تخصیص بھی دلیل ظنی کی ذریعے جائز ہے یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعے عام میں تخصیص ہوسکتی ہے اور **دلیل** یہ ہے کہ جو بھی عام ہو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور یہ تخصیص بھی شائع اور عام ہے۔ تو اس احتمال کی وجہ سے عام کے تمام افراد کو شامل ہونے میں شبہ آجائے گا اور جس دلیل میں شبہ ہو وہ ظنی ہوتی ہے لہذا عام بھی دلیل ظنی ہوگا اور یہ خبر واحد اور قیاس کی طرح ہوجائے گا اس لیے اس میں خبر واحد اور قیاس کے ساتھ تخصیص کرنا درست ہے۔

احناف کا مذہب:۔ **وعندنا هو قطعي مساو للخاص ۔۔۔۔۔** یہاں سے احناف کا مذہب بیان کیا ہے اور احناف کا مذہب یہ ہے کہ عام دلیل قطعی ہے اور یہ خاص کے مساوی ہے یعنی یہ اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوگا۔ ہاں اگر کوئی قرینہ پایا جائے اور بات ہے دلیل یہ ہے کہ عام عموم والے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور لفظ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو وہ معنی

اس لفظ کولازم ہوتا ہے تو عام کوعموم لازم ہوا۔ جب اس کوعموم لازم ہے تو اس میں کوئی شبہ نہ رہا بلکہ یہ قطعی طور پر تمام افراد کو شامل ہوا البتہ اگر اس کے خلاف قرینہ پایا جائے تو پھر اس کے موافق مراد لیا جائے گا۔

ردمذہب شافعیؒ:۔ ولو جاز ارادة البعض.. ......یہاں سے امام شافعیؒ کے مذہب کا رد ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے بغیر قرینہ کے حالانکہ اگر عام میں تخصیص یعنی بعض افراد کو مراد لینا جائز ہو چاہے قرینہ ہو یا نہ ہو تو لغت سے بھی امان اور اعتماد ختم ہو جائے گا۔ اور شریعت سے بھی اعتماد ختم ہو جائے گا۔ اور وہ اس طرح کی لغت میں کئی الفاظ کو عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے تو اگر بغیر قرینے کے تخصیص جائز ہو تو جس کا دل چاہے گا اپنی مرضی کے مطابق الفاظ میں تخصیص کرتا رہے گا تو لغت سے اعتماد ختم ہو جائے گا اس طرح شریعت کے خطابات عام ہیں تو اگر بغیر قرینہ اور دلیل کے تخصیص جائز ہو تو کوئی بھی شخص اپنی مرضی سے کہہ سکتا ہے۔ میں فلاں حکم سے خاص ہوں تو شریعت سے بھی امان اور اعتماد ختم ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر عام میں مطلقاً تخصیص جائز نہیں ہے۔ ہاں دلیل قطعی سے تخصیص ہو سکتی ہے۔

والاحتمال الغير الناشي عن دليل: یہاں سے ماتنؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے ایک بات سمجھ لیں کہ یہاں ماتنؒ نے کہا ہے "فالتاکید یجعلہ محکما" یہ عبارت واقفیہ کی دلیل کا جواب ہے انہوں نے کہا تھا کہ عام کی تاکید اس لیے لائی جاتی ہے کہ پہلے اس میں عموم والا معنی نہیں ہوتا اس تاکید کی وجہ سے عموم والا معنی پیدا ہوتا ہے لیکن اس کا جواب دیا کہ تاکید سے عموم والا معنی پیدا نہیں ہوتا بلکہ عموم پہلے سے ہی ہوتا ہے لیکن پہلے اس عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اس تاکید کی وجہ سے عام عموم میں محکم ہو جاتا ہے۔ اس میں تخصیص کا احتمال بھی باقی نہیں رہتا۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:۔ امام شافعیؒ نے یہ دلیل دی تھی کہ عام میں چونکہ تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اس لیے وہ قطعی نہیں ہے بلکہ دلیل ظنی ہے، ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے جو کہا ہے کہ عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اس سے کیا مراد ہے احتمال ناشی عن دلیل یا وہ احتمال مراد ہے جو غیر ناشی عن دلیل ہو اگر وہ احتمال مراد ہو جو غیر ناشی عن دلیل ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں یعنی یہ عام کے قطعی ہونے سے مانع نہیں ہے کیونکہ قطعی ہونے کا مطلب ہے کہ اس میں تخصیص کا ایسا احتمال نہیں پایا جاتا جو ناشئ عن دلیل ہو باقی احتمال غیر ناشی عن دلیل کی نفی نہیں ہے۔ وہ ہو یا نہ ہو برابر ہے اس کے ہونے سے قطعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا اسی احتمال غیر ناشی عن دلیل کی نفی کے لئے کل اور اجمع سے تاکید لائی جاتی ہے تاکہ عام اس سے محکم ہو جائے اسکو ایسے سمجھئے کہ خاص بالاتفاق قطعی ہے لیکن اس کے اندر احتمال مجاز ہے تو اس احتمال کو دور کرنے کے لئے لفظ عین اور نفس کے ساتھ تاکید ذکر کی جاتی ہے جیسے جاء زید عینہ تاکہ احتمال مجاز مندفع ہو جائے۔ اور جب خاص میں مجاز کے

احتمال سے خاص کی قطعیت میں فرق نہیں آتا اور یہ احتمال اس کے قطعی ہونے سے منافی نہیں تو عام میں بھی تخصیص کے احتمال سے اس کی قطعیت میں فرق نہیں آئے گا اور جب یہ احتمال عام کے قطعی ہونے سے مانع نہیں ہے بلکہ اس کے رہتے ہوئے بھی عام قطعی ہی رہے گا تو عام میں تخصیص کا احتمال خاص میں مجاز کے احتمال کی طرح ہوگیا کہ خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے لیکن اس سے اس کی قطعیت میں کوئی فرق نہیں آتا اسی طرح یہاں عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے لیکن اس کی قطعیت قائم رہتی ہے لہذا عام قطعی ہوا اور اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ خاص اور عام مساوی ہیں۔ کہ خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے اور عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اس کے باوجود دونوں قطعی ہیں۔ (دوسرا احتمال تھا کہ یہاں سے تخصیص کا ایسا احتمال مراد ہے جو ناشی عن دلیل ہو اس کی تفصیل سے پہلے ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے)

اعتراض:۔ آپ نے کہا کہ عام میں تخصیص کا احتمال ایسے ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال ہے اس لیے یہ دونوں مساوی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کے باوجود عام اور خاس مساوی نہیں ہیں بلکہ خاص راجح ہے کیونکہ خاص میں تو صرف مجاز کا احتمال ہوتا ہے یعنی یہ احتمال ہوتا ہے کہ خاص سے اس کا معنی حقیقی مراد نہ ہو معنی مجازی مراد ہو لیکن عام میں دو احتمال ہوتے ہیں ایک مجاز کا کہ ہوسکتا ہے کہ عام کا معنی حقیقی مراد نہ ہو مجازی مراد ہو اور دوسرا احتمال تخصیص کا کہ عام کے تمام افراد مراد نہ ہوں بعض مراد ہوں۔ تو جب خاص میں ایک احتمال ہے اور عام مین دو احتمال ہیں تو خاص عام پر راجح ہوا۔

جواب:۔ عام میں جو تخصیص کی جاتی ہے یہ بھی مجازی ہوتی ہے کہ عام کی وضع تو تمام افراد کے لیے ہے لیکن بعض افراد مراد لیے جاتے ہیں تو جب تخصیص بھی مجاز اُہوتی ہے تو تخصیص کا احتمال بھی مجاز کا احتمال ہوا تو اب مطلب یہ ہوا کہ عام میں دو مجازوں کا احتمال ہوتا ہے اور خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کثرت احتمالات مجاز کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی ایک لفظ میں مجاز کے احتمال کم ہوں اور دوسرے لفظ میں مجاز کے احتمال زیادہ ہوں تو کم احتمال والے کو راجح نہیں کہا جاتا جیسا کہ دو خاص ہوں ایک خاص میں ایک معنی مجازی کا احتمال ہو اور دوسرے خاص میں ایک سے زیادہ معنی مجازی کا احتمال ہو اور مجاز کے مراد لینے پر قرینہ دونوں میں نہ ہو تو ہم ایک معنی مجازی کا احتمال رکھنے والے خاص کو کئی معنی مجازی کا احتمال رکھنے والے پر راجح نہیں کہتے تو معلوم ہوا کہ ایک مجاز کا احتمال کئی مجازات کے احتمال کے مساوی ہے جبکہ دونوں پر قرینہ نہ ہو تو یہاں بھی خاص میں ایک احتمال مجاز ہے اور عام میں دو مجازوں کا احتمال ہے اور اس سے خاص کی عام پر ترجیح ثابت نہیں ہوتی لہذا خاص عام پر راجح نہ ہوا۔

دوسرا احتمال:۔ اگر آپ یہ کہیں کہ عام میں جو تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اس سے مراد وہ احتمال ہے جو ناشی عن دلیل ہے تو ہم

کہتے ہیں کہ پھر آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ یہ احتمال شائع ہے اس لیے عام میں شبہ پیدا ہو گیا لہذا یہ دلیل ظنی ہے یعنی آپ کا اس احتمال کو شائع اور مشہور کہہ کر عام کو دلیل ظنی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال جو ناشئ عن دلیل ہو یہ عام میں شائع نہیں بلکہ قلیل ہے اور وہ اس لیے کہ عام میں جو تخصیص ہوتی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں عقل وغیرہ کے ذریعہ ہو گی یا کلام کے ذریعے اگر عقل کے ذریعہ ہو تو یہ استثناء کے حکم میں ہوتی ہے اور اس سے شبہ پیدا نہیں ہوتا کیونکہ جب عقل کے ذریعہ بعض افراد کو خاص کیا جائے گا تو وہ بعض عام سے یقین طور پر خارج ہو جائیں گے اور باقی افراد کو عام قطعاً شامل ہو گا (تو اس صورت میں تو کوئی اختلاف نہیں) اور اگر عام میں تخصیص کلام کے ذریعہ ہو تو اس میں دو احتمال ہیں کہ یہ کلام عام کے ساتھ موصول ہو گا یا متراخی ہو گا اگر متراخی ہو گا تو یہ بھی تخصیص نہیں ہو گی بلکہ نسخ ہو گی اور یہ کلام عام کے لیے ناسخ بنے گا اب رہی یہ بات کہ اگر کلام موصول ہو تو یہ تخصیص تو ہے اور اس میں بحث بھی ہو رہی ہے لیکن یہ تخصیص شائع نہیں ہے بلکہ قلیل ہے لہذا اس سے یہ ثابت کرنا کہ اس کے شائع ہونے کی وجہ سے عام میں شبہ آ گیا اس لیے وہ دلیل ظنی ہے یہ درست نہ ہوا۔ تو نتیجہ یہی نکلا کہ عام اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔

(وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَإِنْ تَعَارَضَ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ ، فَإِنْ لَمْ يُعْلَمِ التَّارِيخُ حُمِلَ عَلَى الْمُقَارَنَةِ) مَعَ أَنَّ فِي الْوَاقِعِ أَحَدَهُمَا نَاسِخٌ ، وَالْآخَرَ مَنْسُوخٌ لَكِنْ لَمَّا جَهِلْنَا النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ حَمَلْنَا عَلَى الْمُقَارَنَةِ وَإِلَّا يَلْزَمُ التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ .

(فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَخُصُّ بِهِ ، وَعِنْدَنَا يَثْبُتُ حُكْمُ التَّعَارُضِ فِي قَدْرِ مَا تَنَاوَلَاهُ وَإِنْ كَانَ الْعَامُّ مُتَأَخِّرًا يَنْسَخُ الْخَاصَّ عِنْدَنَا ، وَإِنْ كَانَ الْخَاصُّ مُتَأَخِّرًا ، فَإِنْ كَانَ مَوْصُولًا يَخُصُّهُ ، فَإِنْ كَانَ مُتَرَاخِيًا يَنْسَخُهُ فِي ذَلِكَ الْقَدْرِ عِنْدَنَا) أَيْ : فِي الْقَدْرِ الَّذِي تَنَاوَلَهُ الْعَامُّ ، وَالْخَاصُّ وَلَا يَكُونُ الْخَاصُّ نَاسِخًا لِلْعَامِّ بِالْكُلِّيَّةِ ، بَلْ فِي ذَلِكَ الْقَدْرِ فَقَطْ (حَتَّى لَا يَكُونَ الْعَامُّ عَامًّا مُخَصَّصًا) ، بَلْ يَكُونُ قَطْعِيًّا فِي الْبَاقِي لَا كَالْعَامِّ الَّذِي خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ .

ترجمہ:۔ پس جب ثابت ہو گئی یہ بات پس اگر تعارض ہو جائے خاص اور عام کا پس اگر نہ جانا جا سکے تاریخ کو تو محمول کیا جائے گا مقارنت پر) باوجودیکہ بے شک واقع میں ان میں سے ایک ناسخ ہے اور دوسرا منسوخ ہے لیکن جب ہم جاہل ہیں

ناسخ اور منسوخ سے تو محمول کریں گے ہم مقارنت پر ورگرنہ لازم آئے گی ترجیح بغیر کسی مرجح کے (پس امام شافعیؒ کے ہاں تخصیص کردی جائے گی اس (خاص) کے ساتھ اور ہمارے ہاں ثابت ہو جائے گا تعارض کا حکم اتنی مقدار میں جس کو وہ دونوں شامل ہیں اور اگر عام متاخر ہو تو منسوخ کردے گا خاص کو ہمارے ہاں اور اگر خاص متاخر ہو پس اگر موصول ہو تو تخصیص کردے گا اس (عام) میں اور اگر متراخی ہو تو منسوخ کردے گا اس عام کو اتنی مقدار میں ہمارے ہاں) یعنی اتنی مقدار میں کہ جس کو عام اور خاص شامل ہیں اور نہیں ہوگا خاص ناسخ عام کے لیے کلی طور پر بلکہ اتنی مقدار میں فقط حتی کہ نہیں ہوگا عام ایسا عام جس میں تخصیص کی گئی ہے بلکہ وہ ہوگا قطعی باقی کو ثابت کرنے میں نہ کہ اس عام کی مثل کہ جس سے خاص کرلیا گیا ہو بعض کو۔

عام اور خاص میں تعارض کا حکم

تشریح:۔ ماتنؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے نزدیک عام قطعی ہے اور عام قطعی ہونے میں خاص کے مساوی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا نہیں ہے تو اب یہ سمجھیں کہ اگر عام اور خاص میں تعارض ہو رہا ہو یعنی مثلا خاص سے ایک حکم کا اثبات ہو رہا ہے اور عام سے اس کے مخالف دوسرے حکم کا اثبات ہو رہا ہے یعنی خاص والے حکم کی نفی ہو رہی ہے تو اب دیکھا جائے گا کہ دونوں میں سے مقدم کون ہے؟ اور مؤخر کون ہے؟ یعنی تاریخ معلوم کریں گے کہ کس کی تاریخ پہلے اور کسی کی بعد میں اگر تاریخ معلوم نہ ہو سکے تو دونوں کو مقارنت پر محمول کریں گے یعنی یہ سمجھیں گے کہ دونوں کی تاریخ اور وقت ایک ہی ہے اگر چہ واقع میں ایسا نہیں ہوسکتا یعنی واقع میں ایسا ضروری ہوگا کہ ایک ورود پہلے ہو اور دوسرا بعد میں ہو جو پہلے کے لیے ناسخ بنے لیکن ہمیں چونکہ تاریخ معلوم نہیں ہے اس لیے اگر ہم مقارنت پر محمول نہ کریں بلکہ ایک کو ناسخ دوسرے کو منسوخ قرار دیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو باطل ہے۔ تو اس لیے ہم ان دونوں کو مقارنت پر محمول کریں گے۔ اب اس کے بعد امام شافعیؒ کے نزدیک خاص کو عام پر ترجیح حاصل ہے اس لیے عام میں اس خاص کی وجہ سے تخصیص ہو جائے گی یعنی خاص کی مقدار میں حکم ثابت نہیں ہوگا باقی افراد میں عام کا حکم ثابت ہو جائے گا لیکن احناف کے ہاں چونکہ عام اور خاص مساوی ہیں تو مقارنت پر محمول کرنے کی صورت میں اتنی مقدار میں تعارض ثابت ہو جائے گا جتنی مقدار کو عام اور خاص دونوں شامل ہیں ہاں جن افراد کو عام شامل ہے خاص شامل نہیں ہے تو ان میں عام والا حکم ثابت ہو جائے گا اب تعارض کے ثابت ہونے کے بعد تعارض کو ختم کرنے کے جو طریقے ہیں ان کے مطابق عمل کیا جائے گا یعنی موافقت پیدا کی جائے گی یا اس کے علاوہ کسی ایک کو کسی مرجح کی بناء پر ترجیح دی جائے گی (اس کی نظیر آخر میں پیش کی جائے گی) اور اگر دونوں کی تاریخ معلوم ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ عام متاخر ہے یا خاص اگر عام متاخر ہے تو ہمارے نزدیک چونکہ عام اور خاص مساوی ہیں اس لیے

ہمارے نزدیک عام کی وجہ سے خاص منسوخ ہو جائے گا اور اگر خاص متاخر ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ خاص عام کے ساتھ موصول ہے یا متراخی ہے اگر موصول ہے تو بالاتفاق خاص عام کے لیے مخصص بن جائے گا یعنی اس کی وجہ سے عام میں تخصیص پیدا ہو جائے گی اور اگر خاص عام سے متراخی ہے تو یہ خاص عام کو منسوخ کر دے گا اتنی مقدار میں عام کا حکم منسوخ ہوگا جتنی مقدار کو عام و خاص دونوں شامل ہیں باقی جن افراد کو صرف عام شامل ہے ان میں عام کا حکم باقی رہے گا۔ (اس کی نظیر بھی ابھی پیش کی جائے گی) تو ہمارے نزدیک یہ عام مخصص نہیں ہوگا بلکہ مشترک مقدار میں ناسخ ہوگا لیکن باقی افراد کو قطعاً شامل رہے گا۔ ایسا نہیں ہوگا کہ جس طرح وہ عام جس میں تخصیص ہو جائے تو وہ باقی افراد میں بھی قطعی نہیں رہتا ایسا نہیں ہوگا بلکہ یہ عام باقی افراد میں قطعی ہی رہے گا۔

عام اور خاص کے تعارض کی نظیر:۔ عام اور خاص کے تعارض کی نظیر یہ دو آیات ہیں ایک ''**واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن** '' یہ آیت حاملہ عورت کے حق میں خاص ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے اور اس بارے میں عام ہے کہ وہ عورت متوفی عنہا زوجہا ہو یا مطلقہ ہو اور دوسری آیت ہے ''**والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجایتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا** '' یہ آیت متوفی عنہا کے بارے میں خاص ہے کہ اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے اور اس بارے میں عام ہے کہ وہ متوفی عنہا زوجہا'' حاملہ ہو یا نہ ہو تو اب متوفی عنہا زوجہا حاملہ کے حق میں یہ دونوں آیات متعارض ہیں اول حاملہ کے حق میں خاص ہے تو اس سے متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی عدت وضع حمل معلوم ہو رہی ہے اور اولات الاحمال والی آیت حاملہ غیر حاملہ دونوں کو عام ہے اس سے متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی عدت چار ماہ دس دن معلوم ہو رہی ہے تو اتنی مقدار میں دونوں میں تعارض ہے تو حضرت علیؓ کی رائے کے مطابق چونکہ ان دونوں آیات کی تاریخ معلوم نہیں ہے تو ان میں تعارض ثابت ہو گیا اور حضرت علیؓ نے تعارض کو رفع کرنے کے لیے موافقت کی صورت نکالی کہ دونوں آیات پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی عدت ابعد الاجلین قرار دی جائے تو یہ تفصیل تھی اس متوفی عنہا زوجہا کی جو حاملہ ہو۔ لیکن وہ متوفی عنہا زوجہا جو حاملہ نہ ہو اس کو صرف آیت ثانی شامل ہے تو اس میں تعارض نہیں ہوگا بلکہ اس کی عدت چار ماہ دس دن ہی ہوگی اسی طرح وہ عورت جو حاملہ ہو لیکن متوفی عنہا زوجہا نہ ہو بلکہ مطلقہ ہو اس کو صرف پہلی آیت (**واولات الاحمال**۔۔۔۔الایہ) شامل ہے جو متوفی عنہا زوجہا اور مطلقہ کو عام ہے اور دوسری آیت (**والذین یتوفون منکم**۔۔۔۔الایہ) اس کو شامل نہیں ہے جو متوفی عنہا زوجہا کے ساتھ خاص ہے اس لیے اس حاملہ مطلقہ میں بھی تعارض نہیں ہوگا بلکہ اس کی عدت وضع حمل ہی ہوگی۔ اور اس صورت کی مثال جس میں خاص عام سے متاخر ہو یہی دو آیات

ہیں لیکن حضرت ابن مسعودؓ کی رائے کے مطابق وہ فرماتے ہیں کہ یقیناً "و اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن " جو حاملہ کے ساتھ خاص ہے یہ متاخر ہے اور" والذین یتوفون منکم ویذرون ۔۔۔۔الآیہ" جو حاملہ اور غیر حاملہ دونوں کو عام ہے لیکن ہو وہ متوفی عنہا زوجہا مطلقہ نہ ہو۔ یہ آیت پہلے نازل ہوئی ہے تو اب متاخر آیت جو حاملہ کے ساتھ خاص ہے یہ پہلی آیت کے لیے اتنی مقدار میں ناسخ بن جائے گی جتنی مقدار کو دونوں آیات شامل ہیں اور وہ ہے متوفی عنہا زوجہا جو حاملہ ہو لہذا اس کا وہی حکم ہوگا جو ناسخ آیت میں ہے اور وہ وضع حمل ہے اور متوفی عنہا زوجہا کی عدت قطعی طور پر وضع حمل ہوگی۔

یہ دونوں آیات تو ذات کے اعتبار سے عام ہیں تو ان کو خاص کی مثال بنانا کیسے درست ہے؟

اعتراض:۔ بحث تو چل رہی تھی عام اور خاص کے تعارض ہونے یا نہ ہونے کی تو مثالیں بھی ایسی ہی ہونی چاہیے تھیں جن میں عام اور خاص کا تعارض یا نسخ پایا جاتا ہو لیکن آپ نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں دونوں آیات عام ہیں جیسا کہ گزر چکا لہذا یہ مثالیں پیش کرنا درست نہیں ہے؟

جواب:۔ خاص کے دو معنیٰ آتے ہیں ایک یہ لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے خاص ہو اور ایک یہ ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو عام ہو لیکن دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہو اور جو آیات ہم نے پیش کی ہیں یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اگرچہ عام ہیں لیکن ایک دوسرے کی نسبت کرتے ہوئے یہ خاص ہیں کہ "واولات الاحمال ...الآیہ" دوسری آیت کی طرف نسبت کرتے ہوئے حاملہ کے ساتھ خاس ہے اور" والذین یتوفون....الآیہ "اول کی طرف نسبت کرتے ہوئے متوفی عنہا زوجہا کے حق میں خاص ہے اس لیے ان آیات کو خاص کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے اور عام کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔

اعتراض:۔ جب یہ آیات دوسری آیات کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہیں تو یہ خاص اصطلاحی تو نہ ہوئیں حالانکہ بحث تو خاص اصطلاحی میں ہو رہی تھی لہذا مثالیں درست نہیں ہیں بلکہ خاص اصطلاحی کی مثال دینی چاہیے تھی؟

جواب:۔ یہ آیات ہم نے بطور مثال کے ذکر نہیں کیں کہ ہم پر اعتراض کیا جائے بلکہ یہ آیات ہم نے صرف سمجھانے کے لیے بطور نظیر کے پیش کی ہیں۔

(فَصْلٌ :قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ لا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ بِغَيْرِ مُسْتَقِلٍّ)

أَيْ :بِكَلامٍ يَتَعَلَّقُ بِصَدْرِ الْكَلامِ وَلا يَكُونُ تَامًّا بِنَفْسِهِ ، وَالْمُسْتَقِلُّ مَا لا يَكُونُ

كَذٰلِكَ سَوَاءٌ كَانَ كَلَامًا أَوْ لَمْ يَكُنْ .

(وَهُوَ) أَىْ :غَيْرُ الْمُسْتَقِلِّ (اِلاسْتِثْنَاءُ وَالشَّرْطُ وَالصِّفَةُ وَالْغَايَةُ) فَالِاسْتِثْنَاءُ يُوجِبُ قَصْرَ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ ، وَالشَّرْطُ يُوجِبُ قَصْرَ صَدْرِ الْكَلَامِ عَلَى بَعْضِ التَّقَادِيرِ ، نَحْوَ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ ، وَالصِّفَةُ تُوجِبُ الْقَصْرَ عَلَى مَا يُوجَدُ فِيهِ الصِّفَةُ ، نَحْو :فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ ، وَالْغَايَةُ تُوجِبُ الْقَصْرَ عَلَى الْبَعْضِ الَّذِي جَعَلَ الْغَايَةَ حَدًّا لَهُ ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)وَعَلٰى مَا وَرَاءِ الْغَايَةِ نَحْوَ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ

(أَوْ بِمُسْتَقِلٍّ وَهُوَ) أَىْ :الْقَصْرُ بِمُسْتَقِلٍّ (التَّخْصِيصُ وَهُوَ إِمَّا بِالْكَلَامِ أَوْ غَيْرِهِ وَهُوَ إِمَّا الْعَقْلُ) الضَّمِيرُ يَرْجِعُ إِلَى غَيْرِهِ (نَحْوَ (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) يُعْلَمُ ضَرُورَةً أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَخْصُوصٌ مِنْهُ ، وَتَخْصِيصُ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ مِنْ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيلِ .

وَإِمَّا الْحِسُّ نَحْوَ (وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) وَإِمَّا الْعَادَةُ نَحْوُ لَا يَأْكُلُ رَأْسًا يَقَعُ عَلَى الْمُتَعَارَفِ وَإِمَّا كَوْنُ بَعْضِ الْأَفْرَادِ نَاقِصًا فَيَكُونُ اللَّفْظُ أَوْلَى بِالْبَعْضِ الْآخَرِ ، نَحْوَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَقَعُ عَلَى الْمُكَاتَبِ وَيُسَمَّى مُشَكِّكًا أَوْ زَائِدًا) عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ نَاقِصًا أَىْ وَإِمَّا كَوْنُ بَعْضِ أَفْرَادِهِ زَائِدَةً كَالْفَاكِهَةِ لَا يَقَعُ عَلَى الْعِنَبِ .

ترجمہ:۔ (فصل عام کو بند کرنا بعض ان افراد پر جن کو وہ شامل ہے نہیں ہے خالی اس بات سے کہ ہوگا وہ غیر مستقل) یعنی ایسا کلام جس کا تعلق صدر کلام سے ہوگا اور بذات خود وہ تام نہیں ہوگا اور مستقل وہ ہے جو اس طرح نہ ہو برابر ہے کہ کلام ہو یا نہ ہو (اور وہ) یعنی غیر مستقل (استثناء ہے اور شرط ہے اور صفت ہے اور غایت ہے) پس استثناء واجب کرتا ہے عام کے بند ہونے

کو اس کے بعض افراد پر اور شرط واجب کرتی ہے صدر کلام کے بند ہونے کو بعض تقادیر پر جیسے ''انت طالق ان دخلت الدار ''اور صفت واجب کرتی ہے بند ہونے کو ان افراد پر جن میں وہ صفت پائی جائے جیسے'' فی الابل السائمة زکوۃ '' اور غایت واجب کرتی ہے بند ہونے کو ان بعض افراد پر کہ بنایا گیا ہے غایت کو حد ان کے ملیے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ''فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق ''اور غایت کے ماوراء پر جیسے''اتمو الصیام الی اللیل ''(یا مستقل ہو گا اور وہ یعنی بند کرنا مستقل کے ساتھ (تخصیص ہے اور وہ یا تو ہوگی کلام کے ساتھ یا غیر کلام کے ساتھ اور وہ غیر کلام یا تو ہوگی عقل) ھو ضمیر لوٹ رہی ہے غیرہ کی طرف (جیسے خالق کل شئی جانا جاتا ہے بدیہی طور پر کہ بے شک اللہ تعالیٰ کو اس سے خاص کیا گیا ہے اور بچے اور مجنون کو خاص کرنا شریعت کے خطابات سے اسی قبیل سے ہے اور یا حس ہوگی جیسے واوتیت من کل شی اور یا عادت ہوگی جیسے لا یا کل راساً واقع ہوگا متعارف پر اور یا ہونا بعض افراد کا ناقص پس لفظ اولیٰ ہوگا بعض دوسرے افراد کے ساتھ جیسے کل مملوک لی فھو حر'' نہیں واقع ہوگا مکاتب پر اور نام رکھا جاتا ہے مشکک یا (ہونا بعض افراد کا زائد) عطف ہے اس کے قول ناقصا پر یعنی اور یا ہونا اس کے بعض افراد کا زائد (جیسا کہ فاکہۃ ہے نہیں واقع ہوگا انگور پر)

عام کو بعض افراد پر منحصر کرنے کے طرق

تشریح:۔ پہلے ماتنؒ نے فرمایا تھا کہ عام میں جب تک تخصیص دلیل قطعی سے نہ ہو تو وہ اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوگا۔ اس فصل میں یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جب عام میں تخصیص ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو پہلے ماتنؒ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ عام میں جو تخصیص ہوتی ہے یعنی عام کو جو بعض افراد پر منحصر کر دیا جاتا ہے اس کے طریقے کون کون سے ہیں؟ اور پھر یہ بیان کیا کہ ان میں سے ہر ایک کا کیا حکم ہے؟

اقسام مخصص:۔ اور فصل کی ابتداء سے ماتنؒ عام کے بعض افراد پر منحصر ہونے کے طریقے بیان فرما رہے ہیں کہ عام کو بعض افراد میں منحصر جس چیز کے ذریعے کیا جاتا ہے اس میں اولا دو احتمال ہیں کہ وہ غیر مستقل ہوگی یا مستقل (اگلی بات سے پہلے ماتنؒ نے مستقل اور غیر مستقل کی تعریف کی ہے کہ غیر مستقل ایسی کلام کو کہتے ہیں جو صدر کلام (اپنے سے پہلے والی کلام) کے ساتھ معلق ہو اور اپنے معنی اور مفہوم پر دلالت کرنے میں مستقل نہ ہو بلکہ صدر کلام کی محتاج ہو اور مستقل وہ ہے جو اسطرح نہ ہو اب کیونکہ غیر مستقل کی تعریف میں دو قیدیں ہیں ایک کلام والی اور دوسری مستقل بالمفھومیت نہ ہونے والی تو اس اعتبار سے اب مستقل کی دو قسمیں بن جائیں گی ایک وہ جو سرے سے کلام ہی نہ اور اس کے ذریعہ سے عام میں انحصار ہو رہا ہو اور دوسرا وہ جو کلام ہو اور اپنے معنی و مفہوم پر دلالت کرنے میں محتاج نہ ہو بلکہ مستقل ہو) اگر عام کو بعض افراد پر منحصر کرنے والی چیز غیر

مستقل ہوتو اس کی چار اقسام ہیں استثناء شرط، صفت اور غایت۔ ان میں سے استثناء عام کو اس کے بعض افراد پر محصور کر دیتا ہے اس کی مثال جیسے ''اقتلوا المشر کین الا اھل الذمۃ'' یہاں مشرکین عام ہے اور قتل والا حکم تمام مشرکین کو شامل تھا خواہ وہ ذمی ہوں یا غیر ذمی ہوں لیکن الا اھل الذمۃ (استثناء) نے اس حکم کو بعض افراد یعنی غیر ذمی ہونے پر محصور کر دیا اور شرط صدر کلام (جو عام ہو) کو اس کی بعض صورتوں کے ساتھ خاص کر دیتی ہے۔ جیسے ''انت طالق ان دخلت الدار'' یہاں انت طالق والا حکم تمام صورتوں میں عام تھا لیکن ''ان دخلت الدار'' شرط نے اس حکم کو بعض صورتوں کے ساتھ خاص کر دیا اور وہ صورت ہے دخول دار والی اور صفت عام کو ان افراد میں محصور کرتی ہے جن افراد میں وہ صفت پائی جاتی ہے۔ جیسے ''فی الابل السائمۃ زکوۃ'' یہاں ''الابل'' عام تھا اور زکوۃ والا حکم ابل کے تمام افراد کو شامل تھا خواہ وہ چرنے والے ہوں یا گھر میں رہ کر چارہ کھانے والے ہوں لیکن السائمۃ صفت نے یہ حکم ابل کے ان افراد میں محصور کر دیا جن میں السائمۃ والی صفت پائی جاتی ہے یعنی چرنے والے اونٹوں میں اور غایت کی دو صورتیں ہیں بعض صورتوں میں یہ مغیی کی جنس میں سے ہوتی ہے اور اس وقت یہ مغی کے حکم کو غایت کی ماوراء سے ساقط کر دیتی ہے تو یہ غایت عام کو انہی افراد میں محصور کر دیتی ہے جن کے لیے اس کو حد بنایا گیا ہوتا ہے۔ جیسے ''فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق'' یہاں المرافق ایدی کی جنس سے ہے اور یہاں یہ المرافق کے ماوراء کو حکم سے ساقط کرنے کے لیے ہے اس لیے یہاں ایدیکم چونکہ عام تھا اور غسل والا حکم ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر (ابط) بغل تک کو شامل تھا لیکن ''الی المرافق'' نے اس کو انگلیوں سے لے کر کہنی سمیت تک محصور کر دیا کہنی سے بغل والے حصے کو اس حکم سے خارج کر دیا۔ اور بعض دفعہ غایت مغیی کی جنس میں سے نہیں ہوتی اور اس وقت یہ حکم کی انتہاء کے لیے آتی ہے تو یہ غایت عام کو غایت کے ماوراء افراد میں محصور کر دیتی ہے جیسے ''اتمو الصیام الی اللیل'' یہاں لیل صیام کی جنس میں سے نہیں ہے اس لیے چونکہ روزہ کو پورا کرنے والا حکم پہلے عام تھا تو الی اللیل نے آ کر اس کو لیل کے ماوراء یعنی نہار کے ساتھ خاص کر دیا اور دوسرا احتمال تھا کہ عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے والی چیز مستقل ہو اور یہ تخصیص بھی ہے اس میں پھر دو احتمال ہیں کہ وہ مستقل کلام ہوگی یا کلام کے علاوہ کوئی اور چیز ہوگی۔ کلام ہو جیسا کہ ارشاد ربانی ہے ''فاقتلو المشر کین من حیث وجدتموھم'' یہ قتل کا حکم تمام مشرکین کو عام تھا دوسری آیت نے ''وان احدمن المشر کین استجارک فاجرہ'' کہ مشرکین میں سے کوئی اگر تم سے پناہ چاہے تو اس کو پناہ دے دو یہ آیت مستقل ہے اور کلام ہے اور اس آیت نے قتل والے حکم میں سے ان مشرکین کو خاص کر دیا جو پناہ طلب کر لیں۔ لہٰذا عام باقی افراد میں محصور ہو گیا۔ اور اگر وہ مستقل غیر کلام ہو تو اس میں پانچ صورتیں ہیں (۱) عام کو بعض افراد میں محصور کرنے والی چیز عقل ہو جیسے ''اللہ خالق کل شئی'' یہاں کل شئی عام ہے ہر شے کو شامل ہے خود ذات وصفات باری تعالیٰ کو بھی شامل ہے لیکن عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ کل شئی میں ذات

وصفات باری تعالیٰ داخل نہیں ہیں کیونکہ اگر داخل ہوں تو اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات وصفات کا خالق ہونا لازم آئے گا اور یہ ''تخلیق الشئی لنفسہ'' ہے جو باطل ہے تو یہاں عقل نے عام (کل شیٔ) کو اللہ کی ذات وصفات کے علاوہ دوسرے افراد میں محصور کر دیا۔ (ii) یا وہ مستقل شئی حس اور مشاہدہ ہوگی جیسے ملکہ بلقیس کے بارے میں قران پاک میں ارشاد ہے ''واوتیت من کل شئی'' یہاں کل شئی میں تمام چیزیں داخل ہیں حتیٰ کہ نبوت بھی داخل ہے لیکن امتوں کے مشاہدے سے ثابت ہے کہ اس کو نبوت نہیں ملی تھی۔ تو یہاں کل شئی میں نبوت داخل نہیں ہے اب یہاں حس اور مشاہدہ نے کل شی کے بعض افراد یعنی نبوت کو اس حکم سے خاص اور خارج کر دیا۔

(iii) یا وہ شئی عادت ہوگی جیسے کوئی آدمی کہے ''لا یاکل راسا'' اب ویسے تو ''راسا'' عام ہے ہر جاندار کے سر کو شامل ہے لیکن عادتاً ہر شئی کا سر کھایا ہی نہیں جاتا بلکہ انہی سروں کو کھایا جاتا ہے جو تنور میں بھونے جاتے ہوں مثلاً بھیڑ، بکری، بھینس وغیرہ کا سر اس لیے یہاں راساً سے مراد بھی یہی سر ہوں گے تو یہاں عادت نے راسا (عام) کو اس کے بعض افراد پر محصور کر دیا اور باقی افراد کو اس عدم اکل والے حکم سے خارج کر دیا لہٰذا اگر متکلم چڑیا وغیرہ کے سر کو کھالے گا تو حانث نہ ہوگا۔

(iv) بعض اوقات عام کے بعض افراد کا ناقص ہونا بھی تخصیص کا سبب بن جاتا ہے جیسے کوئی آدمی کہے ''کل مملوک لی فھو حر'' اب مملوک میں غلام، مدبر، مکاتب سب شامل ہیں لیکن ان سے قن مدبر وغیرہ میں تو ملکیت کامل ہے لیکن مکاتب میں ملکیت ناقص ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے مکاسب اس کی ملک ہوتے ہیں مالک کی ملک نہیں ہوتے تو ''کل مملوک لی فھو حر'' میں مکاتب داخل نہیں ہوگا اور اس کا سبب مکاتب میں ملکیت کا ناقص ہونا ہے اس لیے یہ آزاد نہیں ہوگا۔ تو یہاں عام کی تخصیص کا سبب اس کے بعض افراد کا ناقص ہونا بن رہا ہے۔

فائدہ: ویسمی مشکک: یعنی لفظ جب ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس کے افراد متساوی نہ ہوں بلکہ اس کے افراد میں شدۃ وضعف یا اولویت اور عدم اولویت کے اعتبار سے یا تقدم تاخر کے اعتبار سے تفاوت اور اختلاف ہو جیسے لفظ مملوک کا اطلاق قن پر اشدیت کے ساتھ ہوتا ہے اور مکاتب پر اس کا اطلاق اضعفیت کے ساتھ ہے اور وجود کا اطلاق باری تعالیٰ پر تقدم اور اولویت کے ساتھ ہے اور ممکن پر اطلاق تاخر اور غیر اولویت کے ساتھ ہے تو ایسے لفظ کو مشکک کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: ۔ اور اس کو مشکک اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ناظر کو شک میں ڈال دیتا ہے کہ یہ لفظ مشترک کے قبیل سے ہے یا متواطی (جس کے افراد متساوی ہوں) کے معنی میں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(v) بعض اوقات عام کی تخصیص کا سبب اس کے بعض افراد کا زائد ہونا بھی بن جاتا ہے جیسے کوئی آدمی کہے کہ ''لا یاکل

فاکھۃ ''اب فاکہۃ کا اطلاق ویسے تو کھجور، انگور، کھیرا، ککڑی وغیرہ سب پر ہوتا ہے لیکن ان میں سے کھجور اور انگور میں زائد معنی پایا جاتا ہے کیونکہ فاکہۃ اسے کہتے ہیں جو محض تلذذ ا کھایا جاتا ہو اور یہ معنی کھیرہ اور ککڑی میں تو بالکل پورا پورا ہے لیکن کھجور اور انگور کو چونکہ بطور غذائیت بھی کھایا جاتا ہے اس لیے ان میں زائد معنی پایا گیا اسی لیے متکلم کے قول ''لا یاکل فاکھۃ ''میں یہ داخل نہیں ہوں گے اور ان کو کھانا اس کی کلام کے خلاف نہیں ہوگا اور وہ اس سے حانث نہیں ہوگا تو یہاں عام (فاکھۃ) سے بعض افراد کی تخصیص کا سبب اس کے بعض افراد میں زائد معنی کا ہونا ہے۔

(فَفِي غَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ) أَيْ :فِيمَا إذَا كَانَ الشَّيْءُ الْمُوجِبُ لِقَصْرِ الْعَامِّ غَيْرَ مُسْتَقِلٍّ (وَهُوَ) أَيْ الْعَامُّ (حَقِيقَةٌ فِي الْبَاقِي) لِأَنَّ الْوَاضِعَ وَضَعَ اللَّفْظَ الَّذِي اسْتَثْنَى مِنْهُ لِلْبَاقِي .

(وَهُوَ) أَيْ الْعَامُّ (حُجَّةٌ بِلَا شُبْهَةٍ فِيهِ) أَيْ :فِي الْبَاقِي ، وَهَذَا إذَا كَانَ الِاسْتِثْنَاءُ مَعْلُومًا أَمَّا إذَا كَانَ مَجْهُولًا فَلَا (وَفِي الْمُسْتَقِلِّ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ) أَيْ : فِيمَا إذَا كَانَ الْقَاصِرُ مُسْتَقِلًّا وَيُسَمَّى هَذَا تَخْصِيصًا سَوَاءٌ كَانَ الْمُخَصِّصُ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ (مَجَازٌ) أَيْ :لَفْظُ الْعَامِّ مَجَازٌ فِي الْبَاقِي (بِطَرِيقِ اسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْبَعْضِ مِنْ حَيْثُ الْقَصْرُ) أَيْ :مِنْ حَيْثُ إنَّهُ مَقْصُورٌ عَلَى الْبَاقِي (حَقِيقَةٌ مِنْ حَيْثُ التَّنَاوُلُ) أَيْ :مِنْ حَيْثُ إنَّ لَفْظَ الْعَامِّ مُتَنَاوِلٌ لِلْبَاقِي يَكُونُ حَقِيقَةً فِيهِ عَلَى مَا يَأْتِي فِي فَصْلِ الْمَجَازِ إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَهُوَ حُجَّةٌ فِيهِ شُبْهَةٌ.

ترجمہ:۔ (پس غیر مستقل میں) یعنی اس صورت میں کہ جب ہو وہ شی جو واجب کرنے والی ہے عام کے بند ہونے کو (ہو وہ) غیر مستقل (تو ہوگا وہ) یعنی عام (حقیقت باقی افراد میں) کیونکہ واضع نے وضع کیا اس لفظ کو جس سے استثناء کردیا گیا باقی کے لیے (اور وہ) یعنی عام (حجت ہوگا بغیر کسی شبہ کے ان میں) یعنی باقی افراد میں اور یہ اس وقت ہے جب کہ وہ استثناء معلوم ہو بہر حال جب کہ ہو وہ مجہول تو پھر نہیں (اور مستقل میں کلام ہو یا غیر کلام) یعنی اس صورت میں کہ جب ہو بند کرنے والا مستقل اور نام رکھا جاتا ہے اس کا تخصیص برابر ہے کہ وہ مخصص کلام یا اس کا غیر (ہوگا مجاز) یعنی لفظ عام مجاز ہوگا (باقی افراد میں کل کے اسم کا بعض پر اطلاق کرنے کے طریقہ کے ساتھ قصر کی حیثیت سے) یعنی اس حیثیت سے کہ وہ بند کیا ہوا ہے باقی پر

(حقیقت ہوگا تناول کی حیثیت سے) یعنی اس حیثیت سے کہ بے شک لفظ عام شامل ہے باقی افراد کوتو ہوگا حقیقت ان میں (اس تفصیل پر جوآ جائے گی مجاز کی فصل میں ان شاء اللہ اور وہ ایسی حجت ہے کہ اس میں شبہ ہے۔

عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے والے طرق کے احکام

تشریح:۔ یہاں سے ماتنؒ کا مقصد ہر ایک قسم کا حکم بیان کرنا ہے تو فرماتے ہیں کہ جب عام کے بعض افراد میں محصور ہونے کا سبب غیر مستقل ہوتو اس وقت عام بقیہ افراد (جو تخصیص کے بعد حکم میں باقی رہ گئے ہیں) میں حقیقت ہوتا ہے اور اس وقت یہ عام دلیل قطعی ہوتا ہے اس لئے کہ وہ لفظ عام جس سے بعض افراد کو استثناء یا صفت یا غایت یا شرط کے ذریعہ سے نکال دیا گیا تو گویا اس لفظ کی وضع باقی افراد کے لئے ہے مثال کے طور پر اگر متکلم نے کہا عبیدی احرار الا سالما تو لفظ عبید سالم مخرج کے علاوہ باقی افراد کے لئے موضوع ہے۔ یعنی باقی افراد ہی اس کا معنی موضوع لہ ہیں اور لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں حقیقت ہوتا ہے اس لیے مستثنیٰ منہ اپنے بقیہ افراد میں حقیقت ہوگا لیکن یہ اس وقت ہے جب مستثنیٰ معلوم ہوا گر مستثنیٰ مجہول ہوتو پھر عام بقیہ افراد میں حقیقت نہیں ہوگا کیونکہ جن افراد کا استثناء کیا گیا ہے جب وہ معلوم نہیں ہوں گے تو بقیہ افراد بھی معلوم نہیں ہوسکیں گے جیسے ''اقتلوا المشرکین الا بعضهم'' یہاں بعض کا استثناء کیا گیا ہے لیکن یہ مجہول ہیں معلوم نہیں کہ کون سے بعض کو قتل نہیں کرنا۔ جب یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سے بعض کو قتل نہیں کرنا ہے تو جن کو قتل کرنا ان کی تعیین بھی نہیں ہوسکتی بلکہ ہر فرد میں یہ احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے یہ الا بعضهم میں داخل ہو۔ اس لیے جب مستثنیٰ مجہول ہوگا تو پھر ہم نہیں کہہ سکتے کہ عام (مستثنیٰ منہ) بقیہ افراد میں حقیقت اور قطعی ہے۔

وفی المستقل: اور اگر عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے والی شئی مستقل ہوتو اس کا حکم یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام بقیہ افراد میں من حیث الاقتصار علی البعض مجاز ہے اور من حیث التناول للباقی حقیقۃ ہے اور مجاز ظنی ہوتا ہے اس لیے اس وقت عام دلیل ظنی ہوگا لیکن یہ جو ہم نے عام کو بقیہ افراد میں مجاز کہا ہے یہ اس حیثیت سے ہے کہ عام انہی افراد میں منحصر ہے کوئی اور فرد اس سے مراد نہیں لیا جاسکتا اور یہ مجاز بطریق ''اطلاق اسم الکل علی البعض'' ہے یعنی تسمیۃ البعض باسم الکل کے قبیل سے ہے کہ وہ لفظ جس کا اطلاق تو عام افراد پر ہوتا تھا اس کا اطلاق بعض افراد پر کر دیا گیا۔ یعنی لفظ کی وضع جب تمام افراد کے لئے ہے پس جس بعض افراد کو نکال دیا گیا تو یہ باقی افراد میں مستعمل ہوا اور وہ اس کا معنی موضوع لہ نہیں تو یہ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوا لہذا یہ مجاز ہوگا اور اگر یہاں اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ عام اب بھی انہی افراد کو شامل ہے جن کو تخصیص سے پہلے شامل تھا اور صفت تناول میں تبدیلی نہیں آتی ہاں بعض افراد کا عدم ارادہ طاری ہوا ہے لیکن یہ عدم ارادہ باقی افراد کے لئے

صفت تناول کے لئے مضر نہیں تو اس حیثیت سے باقی افراد میں عام حقیقت ہوگا اور ایک لفظ ایک حیثیت سے حقیقت ہو اور دوسری حیثیت سے مجاز ہو ایسا ہو سکتا ہے۔

(وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ كَوْنِهِ) أَىْ :التَّخْصِيصِ (بِالْكَلَامِ أَوْ غَيْرِهِ) فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ قَالُوا كُلُّ عَامٍّ خُصَّ بِمُسْتَقِلٍّ فَإِنَّهُ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ وَلَمْ يُفَرِّقُوا فِي هَذَا الْحُكْمِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمُخَصِّصُ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ .

(لَكِنْ يَجِبُ هُنَاكَ فَرْقٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَخْصُوصَ بِالْعَقْلِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَطْعِيًّا ؛ لِأَنَّهُ فِي حُكْمِ الِاسْتِثْنَاءِ لَكِنَّهُ حَذَفَ الِاسْتِثْنَاءَ مُعْتَمِدًا عَلَى الْعَقْلِ عَلَى أَنَّهُ مَفْرُوغٌ عَنْهُ حَتَّى لَا نَقُولَ أَنَّ قَوْلَه تَعَالَى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذَا قُمْتُمْ إلَى الصَّلَاةِ) وَنَظَائِرُهُ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ) ، وَهَذَا فَرْقٌ تَفَرَّدْت بِذِكْرِهِ وَهُوَ وَاجِبُ الذِّكْرِ حَتَّى لَا يُتَوَهَّمَ أَنْ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ الَّتِي خُصَّ مِنْهَا الصَّبِيُّ وَالْمَجْنُونُ بِالْعَقْلِ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ كَالْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ بِالْفَرَائِضِ فَإِنَّهُ يَكْفُرُ جَاحِدُهَا إجْمَاعًا مَعَ كَوْنِهَا مَخْصُوصَةً عَقْلًا . فَإِنَّ التَّخْصِيصَ بِالْعَقْلِ لَا يُورِثُ شُبْهَةً فَإِنَّ (كُلَّ مَا يُوجِبُ الْعَقْلُ تَخْصِيصَهُ يُخَصُّ وَمَا لَا فَلَا .

ترجمہ:۔ (اور انہوں نے نہیں فرق کیا اس کے ہونے کے درمیان) یعنی مخصص کے مستقل ہونے کے درمیان (کلام ہو یا اس کا غیر) کیونکہ علماء نے کہا ہے کہ ہر عام کہ جس میں تخصیص کر دی جائے مستقل کے ساتھ بے شک وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے۔ اور انہوں نے فرق نہیں کیا اس درمیان کہ وہ مخصص کلام ہو یا اس کلام کا غیر ہو (لیکن واجب ہے یہاں فرق اور وہ یہ ہے کہ بے شک وہ جس میں تخصیص کی گئی عقل کے ساتھ مناسب یہ ہے کہ وہ قطعی ہو کیونکہ وہ استثناء کے حکم میں ہے لیکن حذف کر دیا گیا استثناء کو اعتماد کرتے ہوئے عقل پر بناء کرتے ہوئے اس پر کہ وہ مفروغ عنہ ہے۔ حتی کہ ہم نہیں کہتے کہ بے شک اللہ تعالیٰ کا قول ''یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوة ''اور اس کے نظائر ایسی دلیل ہیں کہ جس میں شبہ ہے) اور یہ ایسا فرق ہے کہ میں متفرد ہوں اس کو ذکر کرنے کے ساتھ اور وہ واجب الذکر ہے تا کہ نہ وہم کیا جا سکے اس میں کہ شریعت کے وہ خطابات جن سے خاص کیا گیا ہے صبی اور مجنون کو عقل کے ذریعہ وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہو جیسا کہ وہ

خطابات جو وارد ہیں فرائض کے بارہ میں کیونکہ کافر ہے ان کا انکار کرنے والا بالاجماع باوجودیکہ ان کا مخصوص ہونا عقلی ہے کیونکہ تخصیص بالعقل نہیں پیدا کرتی شبہ کو۔ کیونکہ ہر وہ فرد عقل واجب کردے اس کی تخصیص کو تو مخصوص ہو جاتا ہے اور جس کی تخصیص کو واجب نہ کرے وہ مخصوص نہیں ہوتی۔

ماتنؒ کا تفرد کہ اگر تخصیص عقل کے ذریعہ ہو تو عام باقی افراد میں قطعی رہے گا

تشریح:۔ یہاں سے ماتنؒ اپنا ایک تفرد بیان فرما رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ باقی علماء نے یہ فرمایا ہے کہ ہر وہ عام جس میں مستقل کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو وہ دلیل ظنی ہے انہوں نے یہ فرق نہیں کیا کہ مستقل کلام ہو تو کیا حکم ہے؟ غیر کلام ہو تو کیا حکم ہے؟ پھر غیر کلام میں کونسی قسم کا کیا حکم ہے؟ بلکہ انہون نے تمام کا ایک ہی حکم بیان فرمادیا ہے کہ جب مستقل کے ذریعہ عام میں تخصیص آئے تو وہ دلیل ظنی بن جاتا ہے لیکن ماتنؒ نے یہ فرمایا ہے کہ مستقل کی تمام صورتوں میں ایک حکم بیان کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس کی بعض اقسام کا حکم مختلف ہے لہذا ان میں فرق کرنا ضروری ہے اور اس فرق کی تفصیل یہ ہے کہ اگر عام میں تخصیص عقل کے ذریعہ کی گئی ہو تو عام کا حکم وہی ہوگا جو استثناء کی صورت میں ہوتا ہے کہ عام باقی افراد میں حقیقت ہوگا اور دلیل قطعی ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل بھی حکما استثناء ہی ہے لیکن فرق اتنا ہے کہ استثناء کے ذریعہ تخصیص میں مستثنٰی مذکور ہوتا ہے اور عقل کے ذریعہ تخصیص کے وقت مستثنٰی کو عقل پر اعتماد کرتے ہوئے حذف کردیا جاتا ہے جیسے ''اللہ خالق کل شئ'' یہ اللہ خالق کل شئ الا اللہ'' کے حکم میں ہے لیکن الا اللہ کو عقل پر اعتماد کرتے ہوئے حذف کردیا گیا لہٰذا ان دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا اور وہ یہ ہے کہ عام دلیل قطعی ہوگا اور باقی افراد میں حقیقت ہوگا اور یہ فرق اس لیے کیا گیا ہے کہ اگر یہ فرق نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ کا ارشاد مبارک ''یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم ۔۔۔۔الآیۃ'' اور اس کی نظائر یعنی شریعت کے دوسرے خطابات دلیل ظنی ہوں کیونکہ ان تمام میں سے بچے اور مجنون کو خاص کیا گیا ہے اور خاص بھی عقل کے ذریعہ کیا گیا ہے حالانکہ جو خطابات فرائض کے بارے میں وارد ہوئے ہیں اقیموا الصلوۃ اتوا الزکوۃ'' وغیرہ یہ تمام احکامات عام ہیں اور ان تمام سے بچے اور مجنون کو عقل کے ذریعہ خاص کرلیا گیا۔ اس کے باوجود یہ ظنی نہیں ہیں قطعی ہیں کیونکہ ظنی چیز کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا لیکن ان خطابات کا منکر بالاجماع کافر ہے تو ثابت ہوا کہ عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص کرنا شبہ اور ظن کو پیدا نہیں کرتا بلکہ جن افراد کو عقل عام میں سے خاص کرے گی وہ یقیناً خاص ہو جائیں گے اور جن کو خاص نہیں کرے گی وہ یقیناً اسی عام میں داخل رہیں گے۔ تو عام کے ان افراد کو شامل ہونے میں شبہ نہ ہوا اس لیے عام دلیل قطعی ہوگا نہ کہ دلیل ظنی۔

وَأَمَّا الْمَخْصُوصُ بِالْكَلَامِ فَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا يَبْقَى حُجَّةً أَصْلًا مَعْلُومًا كَانَ

الْـمَـخْصُوصُ كَالْمُسْتَأْمَنِ) حَيْـثُ خُـصَّ مِـنْ قَوْلِه تَعَالَى (اُقْتُـلُوا الْمُشْرِكِينَ) بِقَوْلِهِ (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ).

(أَوْ مَـجْهُولًا كَالرِّبَا) حَيْـثُ خُصَّ مِنْ قَوْلِه تَعَالَى (وَأَحَـلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) (لِأَنَّـهُ إِنْ كَـانَ مَجْهُولًا صَارَ الْبَاقِي مَجْهُولًا ؛ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ كَالِاسْتِثْنَاءِ إِذْ هُوَ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ) أَيْ :التَّـخْصِيصُ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمَخْصُوصَ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْـعَامِّ كَـالِاسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمُسْتَثْنَى لَمْ يَدْخُلْ فِي صَدْرِ الْكَلَامِ ، وَالِاسْتِثْنَاءُ إِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَكُونُ الْبَاقِي فِي صَدْرِ الْكَلَامِ مَجْهُولًا وَلَا يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمُ .

(وَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَالظَّاهِرُ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّلًا ؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ) وَالْأَصْلُ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ (وَلَا يُـدْرَى كَـمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ فَيَبْقَى الْبَاقِي مَجْهُولًا ، وَعِنْدَ الْبَعْـضِ إِنْ كَـانَ مَـعْـلُـومًـا بَـقِـيَ الْـعَـامُّ فِـيـمَا وَرَاءَ الْمَخْصُوصِ كَمَا كَانَ ؛ لِأَنَّهُ كَالِاسْتِثْنَاءِ) فِـي أَنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ (فَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ) إِذْ الِاسْتِثْنَاءُ لَا يَقْبَلُ التَّـعْـلِيـلَ ؛ لِأَنَّـهُ غَيْـرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ ، وَفِي صُورَةِ الِاسْتِثْنَاءِ الْعَامُّ حُجَّةٌ فِي الْبَاقِي كَمَا كَانَ فَكَذَا التَّخْصِيصُ .

(وَإِنْ كَـانَ مَجْهُولًا لَا يَبْقَى الْعَامُّ حُجَّةً لِمَا قُلْنَا) إِنَّ التَّخْصِيصَ كَالِاسْتِثْنَاءِ وَالِاسْتِثْنَاءُ الْمَجْهُولُ يَجْعَلُ الْبَاقِيَ مَجْهُولًا فَلَا يَبْقَى الْعَامُّ حُجَّةً فِي الْبَاقِي (وَعِنْدَ الْبَـعْـضِ إِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَكَمَا ذَكَرْنَا آنِفًا) إِنَّ الْـعَامَّ يَبْقَى فِيمَا وَرَاءَ الْمَخْصُوصِ كَـمَا كَانَ (وَإِنْ كَـانَ مَـجْهُـولًا يَسْـقُـطُ الْمُخَصِّصُ ؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ بِخِلَافِ الِاسْتِثْنَاءِ) وَلَـمَّـا كَانَ الْمُخَصِّصُ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا وَكَانَ مَعْنَاهُ مَجْهُولًا يَسْقُطُ هُوَ بِـنَـفْسِهِ وَلَا تَتَعَدَّى جَهَالَتُهُ إِلَى صَدْرِ الْكَلَامِ بِخِلَافِ الِاسْتِثْنَاءِ ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ ، بَلْ يَتَعَلَّقُ بِصَدْرِ الْكَلَامِ فَجَهَالَتُهُ تَتَعَدَّى إِلَى صَدْرِ الْكَلَامِ

(وَعِنْدَنَا تَمَكَّنَ فِيهِ شُبْهَةٌ ؛ لِأَنَّهُ عُلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ مَحْمُولٍ عَلَى ظَاهِرِهِ) وَهُوَ إِرَادَةُ الْكُلِّ فَعُلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ الْبَعْضُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ مَثَلًا إِذَا كَانَ كُلُّ أَفْرَادِهِ مِائَةً ، وَعُلِمَ أَنَّ الْمِائَةَ غَيْرُ مُرَادَةٍ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ الْأَعْدَادِ الَّتِي دُونَ الْمِائَةِ مُسَاوٍ فِي أَنَّ اللَّفْظَ مَجَازٌ فِيهِ فَلَا يَثْبُتُ عَدَدٌ مُعَيَّنٌ مِنْهَا ؛ لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ .

ترجمہ:۔ (اور بہر حال وہ عام کہ جس میں تخصیص کی گئی ہو کلام کے ذریعہ سے پس امام کرخیؒ کے ہاں وہ نہیں باقی رہتا حجت بالکل مخصوص معلوم ہو جیسے مستامن اس حیثیت سے کہ خاص کیا گیا اللہ تعالیٰ کے قول اقتلو المشرکین سے اس کے قول ''وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ'' کے ساتھ (یا مجہول ہو جیسے ربو) اس حیثیت سے کہ تخصیص کی گئی ہے اللہ تعالیٰ کے قول واحل اللہ البیع ۔۔۔۔الآیہ سے (کیونکہ اگر وہ مجہول ہو تو ہو جائیں گے باقی افراد مجہول کیونکہ تخصیص مثل استثناء کے ہے اس لیے کہ وہ بیان کرتی ہے کہ بے شک وہ داخل نہیں ہے) یعنی تخصیص بیان کرتی ہے اس بات کو کہ بے شک مخصوص داخل نہیں ہے عام کے تحت استثناء کی طرح کیونکہ وہ بیان کرتے ہے کہ بے شک مستثنیٰ نہیں ہے داخل صدر کلام میں اور استثناء جب مجہول ہو تو ہوں گے باقی افراد بھی صدر کلام سے مجہول اور نہیں ثابت ہوگا اس کے ساتھ حکم (اور اگر وہ وہ معلوم تو ظاہر ہے کہ ہوگا وہ معلل کیونکہ وہ کلام مستقل ہے) اور اصل نصوص میں تعلیل ہے (اور نہیں ہے معلوم کتنے افراد نکلے ہیں تعلیل کے ساتھ پس بچ گئے باقی افراد مجہول اور بعض حضرات کے نزدیک اگر ہو وہ (مخصص) معلوم تو باقی رہے گا عام مخصوص کے ماوراء افراد میں جیسا کہ وہ تھا کیونکہ وہ مثل استثناء کے ہے اس بات میں کہ بے شک وہ بیان کرتا ہے کہ بے شک وہ داخل نہیں ہے (پس وہ نہیں قبول کرے گا تعلیل کو) کیونکہ استثناء نہیں قبول کرتا تعلیل کو کیونکہ وہ بذات خود غیر مستقل ہے اور استثناء کی صورت میں عام حجت ہوتا ہے باقی افراد میں جیسا کہ وہ پہلے تھا پس اسی طرح ہوگا حکم تخصیص کا (اور اگر ہو وہ مجہول تو نہیں باقی رہے گا عام حجت بوجہ اس کے جو ہم نے کہا) تحقیق تخصیص مثل استثناء کے ہے اور استثناء مجہول بنا دیتا ہے باقی کو مجہول پس نہیں باقی رہتا عام حجت باقی میں (اور بعض حضرات کے نزدیک اگر وہ معلوم ہو تو پھر اسی طرح حکم ہے جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے) کہ بے شک عام باقی رہے گا مخصوص کے ماوراء میں جیسا کہ وہ تھا (اور اگر وہ مجہول ہو تو ساقط ہو جائے گا مخصص کیونکہ وہ کلام مستقل ہے بخلاف استثناء کے) اور جب ہو مخصص کلام مستقل ہو اس کا معنیٰ مجہول تو ساقط ہو جاتا ہے وہ بذات خود اور نہیں متعدی ہوتی اس کی جہالت صدر کلام کی طرف بخلاف استثناء کے کیونکہ وہ بذات خود غیر مستقل ہے بلکہ وہ متعلق ہوتا ہے صدر کلام کے ساتھ پس اس کی جہالت متعدی ہوگی صدر کلام کی طرف (اور ہمارے ہاں پختہ ہو جاتا ہے اس

میں شبہ کیونکہ معلوم ہے یہ بات کہ بے شک وہ مجہول نہیں ہے اپنے ظاہر پر اور وہ کل کا ارادہ ہے پس معلوم ہوا کہ مراد اس سے بعض ہیں مجاز کے طریقہ پر۔ پس جب ہوں اس کے تمام افراد سو (۱۰۰) مثال کے طور پر اور معلوم ہو جائے کہ بے شک سو مراد نہیں ہیں پس اعداد میں سے ہر ایک عدد جو سو کے علاوہ ہے وہ مساوی ہے اس بات میں کہ بے شک لفظ مجاز ہے اس میں پس نہیں ثابت ہوگا عدد معین اس میں سے کیونکہ یہ ترجیح ہے بغیر کسی مرجح کے۔

عام مخصوص عنہ البعض کے حکم کے بارے میں چار مذاہب کا بیان

تشریح:۔ ماتنؒ عام خص عنہ البعض (وہ عام جس میں کلام کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو) کا حکم بیان فرمار ہے ہیں اور اس کے حکم میں چار مذاہب ہیں ان چار مذاہب سے پہلے ایک مقدمہ سمجھیں۔

مقدمہ:۔ استثناء دو طرح کا ہوتا ہے۔ بعض دفعہ تو مستثنیٰ معلوم ہوتا ہے اور بعض دفعہ مجہول اگر مستثنیٰ معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ کے تحت باقی افراد میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور اگر مستثنیٰ مجہول ہو تو مستثنیٰ منہ بھی مجہول ہو جاتا ہے اور حکم کسی فرد میں قطعا ثابت نہیں ہوتا اور مستثنیٰ دونوں صورتوں میں غیر مستقل ہوتا ہے یعنی صدر کلام پر معلق ہوتا ہے۔ اور نسخ بھی دو طرح کا ہوتا ہے بعض دفعہ ناسخ معلوم ہوتا اور بعض دفعہ ناسخ مجہول ہوتا اگر ناسخ معلوم ہو تو منسوخ قطعا ختم ہو جاتا ہے۔ اور ناسخ کا حکم باقی رہ جاتا ہے اور اگر ناسخ مجہول ہو تو یہ ناسخ خود ساقط ہو جاتا ہے منسوخ میں کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ اس کے تمام افراد میں حکم باقی رہتا ہے اور ناسخ دونوں صورتوں میں کلام مستقل ہوتا ہے۔

پہلا مذہب

عام خص عنہ البعض بالکلام کا حکم:۔ اس میں چار مذہب ہیں۔ (i) پہلا مذہب امام کرخیؒ کا ہے یہ فرماتے ہیں کہ وہ عام جس میں کلام کے ذریعہ سے تخصیص کی گئی ہو۔ اس میں مخصوص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو وہ عام باقی افراد میں حجت نہیں رہتا نہ قطعی طور پر نہ ظنی طور پر۔ مخصوص معلوم ہو جیسے قرآن پاک میں ہے "اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم" اس میں سے مستامن کو خاص کیا گیا ہے ایک اور آیت کے ذریعہ اور وہ ہے "ان احدمن المشرکین استجارک فاجرہ" یہاں مخصوص معلوم ہے یعنی مستامن اور مخصوص مجہول ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان احل اللہ البیع میں سے وحرم الربوٰ کے ذریعہ بیع میں سے ربوٰ کو مخصوص کیا گیا ہے لیکن یہ ربوٰ مجہول ہے کیونکہ ربوٰ کا معنی ہے زیادتی اور زیادتی ہر بیع میں ہوتی ہے تو یہاں کون سی زیادتی کو خاص کیا گیا ہے؟ یہ معلوم نہیں ہے۔

دلیل :۔ امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ جب عام میں کلام کے ذریعہ تخصیص کی جائے تو مخصوص میں دو احتمال ہیں ۔ کہ وہ معلوم ہوگا یا مجہول اگر مخصوص مجہول ہو تو اس کو استثناء کے ساتھ مشابہت ہوگی اور استثناء میں یہ بات ہے کہ مستثنیٰ مجہول ہو تو مستثنیٰ منہ بھی مجہول ہو جاتا ہے اور حکم ثابت نہیں ہوتا تو یہاں بھی جب مخصوص مجہول ہوگا تو اس کی وجہ سے عام کے باقی افراد میں جہالت آجائے گی اور کسی فرد میں حکم ثابت نہیں ہوگا اس لیے عام حجت نہیں رہے گا باقی رہی یہ بات کہ اس تخصیص کو استثناء کے ساتھ مشابہت کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح استثناء اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام (مستثنیٰ منہ) میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح تخصیص میں بھی اس بات کو بیان کیا جاتا ہے کہ مخصوص عام میں داخل نہیں ہے تو دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہوئے۔ اور اگر مخصوص معلوم ہو تو اس کو نسخ کے ساتھ مشابہت ہے اور ناسخ مستقل کلام ہوتا ہے اور مستقل کلام میں تعلیل کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہ مخصوص بھی معلل ہوگا یعنی مطلب یہ ہے کہ جن افراد کو عام سے خاص کیا گیا ہے ان کو کسی علت کے تحت خاص کیا گیا ہے اور اس علت کے بارے میں احتمال ہے کہ یہ عام کے بقیہ افراد میں پائی جاسکتی ہے۔ تو بقیہ افراد میں سے جن جن میں علت پائی جائے گی وہ بھی عام سے نکل کر مخصوص بنتے جائیں گے تو اگر مخصوص معلوم ہو تو عام چونکہ مستقل کلام ہے اس لیے اس کے بقیہ افراد میں تعلیل کا احتمال ہوگا جب تعلیل کا احتمال ہے تو ہمیں یہ معلوم نہیں ہوگا کہ عام کے کتنے افراد میں تعلیل ہو رہی ہے اور کتنے افراد عام کے تحت باقی ہیں جب یہ معلوم نہیں ہوگا تو عام کے باقی افراد مجہول ہو گئے اور کسی فرد میں حکم ثابت نہیں ہوگا اس لیے امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ عام کسی صورت میں بھی دلیل نہیں بنتا نہ قطعی طور پر نہ ظنی طور پر۔

دوسرا مذہب

(۲) وعند البعض :۔ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ عام میں جب کلام کے ذریعہ تخصیص کی جائے تو دیکھا جائے گا کہ مخصوص معلوم ہے یا مجہول ۔ اگر مخصوص معلوم ہو تو عام باقی افراد میں حجت قطعیہ ہوگا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو عام حجت نہیں رہے گا نہ قطعی طور پر نہ ظنی طور پر۔

دلیل :۔ یہ حضرات تخصیص کو بالکل استثناء سے تشبیہ دیتے ہیں چاہے مخصوص معلوم ہو یا مجہول ہو اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح استثناء میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح تخصیص میں بھی یہ بیان کیا جاتا ہے کہ مخصوص عام میں داخل نہیں ہے لہذا دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں ۔ تو جب تخصیص استثناء کی طرح ہے تو جس طرح مستثنیٰ معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ میں حکم قطعاً ثابت ہوتا ہے ۔ اسی طرح یہاں اگر مخصوص معلوم ہوگا تو عام کے باقی افراد میں حکم قطعاً ثابت ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ یہ استثناء کی طرح ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ تعلیل

مستقل کلام میں ہوتی ہے اور مستثنیٰ مستقل نہیں ہوتا بلکہ صدر کلام کے ساتھ معلق ہوتا ہے تو جب یہ مخصوص تعلیل کو قبول نہیں کرتا تو عام کے باقی افراد میں جہالت لازم نہیں آئے گی تو ان میں حکم قطعاً ثابت ہو جائے گا اس لیے مخصوص معلوم ہونے کی صورت میں عام بقیہ افراد میں حجت قطعیہ ہو گا۔ اور اگر مخصوص مجہول ہو تو پھر چونکہ اس کو مستثنیٰ مجہول کے ساتھ مشابہت ہو گی تو جس طرح مستثنیٰ مجہول مستثنیٰ منہ میں جہالت پیدا کرتا ہے اسی طرح مخصوص مجہول ہونے کی صورت میں یہ مخصوص عام کے بقیہ افراد میں جہالت پیدا کر دے گا تو مستثنیٰ منہ کی طرح عام میں بھی حکم ثابت نہیں ہو گا۔ اس لیے اس صورت میں عام بالکل حجت نہیں رہے گا۔

تیسرا مذہب

(۳) وعند البعض:۔ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہو تو عام اپنے بقیہ افراد میں حجت قطعیہ رہے گا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو مخصص ہی ساقط ہو جائے گا عام میں کچھ فرق نہیں آئے گا تو عام اپنے تمام افراد کو قطعاً شامل ہو گا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ تخصیص کی ہی نہیں گئی بلکہ عام اپنی اصل حالت میں باقی ہے۔

دلیل:۔ تخصیص نسخ کے مشابہ ہے کہ جس طرح نسخ میں ناسخ مستقل کلام ہوتا ہے اور نسخ میں یہ بات ہے کہ اگر ناسخ معلوم ہو تو منسوخ ختم ہو جاتا ہے۔ اور حکم انہیں افراد میں ثابت ہوتا ہے۔ جو ناسخ کے تحت باقی رہتے ہیں۔ اس لیے یہاں بھی جب مخصوص معلوم ہو گا تو حکم انہیں افراد میں باقی رہ جائے گا جو عام کے تحت باقی ہیں تو عام ان میں حجت قطعی ہو گا۔ اور اگر مخصص مجہول ہو تو یہ ناسخ مجہول کے مشابہ ہو جائے گا اور ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے منسوخ میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے یہاں مخصوص مجہول ہونے کی صورت میں مخصوص خود ساقط ہو جائے گا عام میں کچھ فرق نہیں پڑے گا بلکہ وہ اپنے تمام افراد میں قطعی ہو گا۔

چوتھا مذہب احناف کا ہے

(۴) وعندنا تمکن فیہ شبہۃ:۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ عام میں اگر کلام کے ذریعے تخصیص کر دی جائے تو مخصوص معلوم ہو یا مجہول دونوں صورتوں میں عام اپنے باقی افراد میں حجت ہو گا لیکن حجت ظنیہ ہو گا۔

دلیل:۔ عام میں جب تخصیص کر دی جائے تو وہ اپنے حقیقی معنی پر نہیں رہتا کیونکہ عام کا معنی حقیقی اور معنی موضوع لہ عموم ہے لیکن جب اس میں تخصیص کر دی جائے گی تو یہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل نہیں رہتا مخصوص معلوم ہونے کی صورت میں

واضح ہے کہ عام مخصوص افراد کو شامل نہیں ہوگا باقی افراد کو شامل ہوگا مجہول کی صورت میں بھی اگر چہ تعیین نہیں ہوگی کہ عام کن افراد کو شامل نہیں ہے اور کن کو شامل ہے لیکن پھر بھی اتنی بات کو تو یقینی ہوگی کہ عام اپنے تمام افراد کو شامل نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں جب عام تمام افراد کو شامل نہیں ہوگا تو گویا یہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال نہیں ہوگا۔ اور جو لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال نہ ہو وہ مجاز ہوتا ہے لہذا تخصیص کے بعد عام مجاز ہو جاتا ہے۔ اور مجاز دلیل ظنی ہوتی ہے دلیل قطعی نہیں ہوتا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے لفظ "مائۃ" کا معنی موضوع لہ سو (۱۰۰) ہے اگر یہ سو کو شامل ہوگا تو یہ حقیقت ہوگا اگر مکمل سو اعداد کو شامل نہیں ہوگا بلکہ بعض کو شامل ہو تو اس کے بعد یہ معلوم ہو یا نہ ہو کہ مائۃ یعنی سو سے کم کتنے افراد کو شامل ہے پچاس (۵۰) کو شامل ہے یا ساٹھ کو شامل ہے تو ان دونوں صورتوں "مائۃ" کو مجاز کہا جائے گا۔ کیونکہ یہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے کہ اگر مخصوص مجہول ہو تو عام اپنے موضوع لہ سے ہٹ جائے گا تو مجاز بن جائے گا۔

ثُمَّ ذَكَرَ ثَمَرَةَ تَمَكُّنِ الشُّبْهَةِ فِيهِ بِقَوْلِهِ (فَيَصِيرُ عِنْدَنَا كَالْعَامِّ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى حَتَّى يُخَصِّصَهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسُ) ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَعَ وُجُودِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ فَقَالَ (لَكِنْ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ ؛ لِأَنَّ الْمُخَصِّصَ يُشْبِهُ النَّاسِخَ بِصِيغَتِهِ ، وَالِاسْتِثْنَاءَ بِحُكْمِهِ كَمَا قُلْنَا ، فَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَسْقُطُ فِي نَفْسِهِ لِلشَّبَهِ الْأَوَّلِ ، وَيُوجِبُ جَهَالَةً فِي الْعَامِّ لِلشَّبَهِ الثَّانِي فَيَدْخُلُ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ الْعَامِّ فَلَا يَسْقُطُ بِهِ) أَيْ :بِالشَّكِّ إذْ قَبْلَ التَّخْصِيصِ كَانَ مَعْمُولًا بِهِ فَلَمَّا خُصَّ دَخَلَ الشَّكُّ فِي أَنَّهُ هَلْ بَقِيَ مَعْمُولًا بِهِ أَمْ بَطَلَ فَلَا يَبْطُلُ بِالشَّكِّ .

(وَإِنْ كَانَ) أَيْ :الْمُخَصِّصُ (مَعْلُومًا فَلِلشَّبَهِ الْأَوَّلِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ) لَا يُرِيدُ بِقَوْلِهِ فَلِلشَّبَهِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ يُشَابِهُ النَّاسِخَ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا يَصِحُّ أَنْ يُعَلَّلَ النَّاسِخَ الَّذِي يَنْسَخُ بَعْضَ أَفْرَادِ الْعَامِّ لِيَنْسَخَ بِالْقِيَاسِ بَعْضًا آخَرَ مِنْ أَفْرَادِ الْعَامِّ فَإِنَّ تَعْلِيلَ النَّاسِخِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِحُّ عَلَى مَا يَأْتِي فِي هَذِهِ الصَّفْحَةِ ، بَلْ يُرِيدُ أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ نَصٌّ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ

(كَمَا هُوَ عِنْدَنَا) فَإِنَّ عِنْدَنَا وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ خِلَافًا لِلْجُبَّائِيِّ وَإِذَا صَحَّ تَعْلِيلُهُ لَا يُدْرَى أَنَّهُ كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ أَيْ :بِالْقِيَاسِ وَكَمْ يَبْقَى تَحْتَ الْعَامِّ (فَيُوجِبُ جَهَالَةً فِيمَا بَقِيَ تَحْتَ الْعَامِّ ، وَلِلشَّبَهِ الثَّانِي لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا هُوَ عِنْدَ الْبَعْضِ فَدَخَلَ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ الْعَامِّ فَلَا يَسْقُطُ بِهِ) أَيْ :بِالشَّبَهِ الثَّانِي هُوَ شَبَهُ الِاسْتِثْنَاءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْمُخَصِّصَ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمُخَصَّصَ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْعَامِّ ؛ فَلِهَذَا الشَّبَهِ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْجُبَّائِيِّ كَمَا لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُ الْمُسْتَثْنَى وَإِخْرَاجُ الْبَعْضِ الْآخَرِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ فَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ يَصِيرُ الْبَاقِي تَحْتَ الْعَامِّ مَجْهُولًا فَلَا يَبْقَى الْعَامُّ حُجَّةً ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ يَبْقَى الْعَامُّ حُجَّةً ، وَقَدْ كَانَ قَبْلَ التَّخْصِيصِ حُجَّةً فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي بُطْلَانِهِ فَلَا يَبْطُلُ بِالشَّكِّ هَذَا مَا قَالُوا ، وَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْمَذْهَبُ عِنْدَكُمْ ، وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ صِحَّةَ تَعْلِيلٍ فَيَجِبُ أَنْ يَبْطُلَ الْعَامُّ عِنْدَكُمْ بِنَاءً عَلَى زَعْمِكُمْ فِي صِحَّةِ تَعْلِيلِهِ ، وَلَا تَمَسُّكَ لَكُمْ بِزَعْمِ الْجُبَّائِيِّ أَنَّ عِنْدَهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ فَلِدَفْعِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ قَالَ (عَلَى أَنَّ احْتِمَالَ التَّعْلِيلِ لَا يُخْرِجُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً ؛ لِأَنَّ مَا اقْتَضَى الْقِيَاسُ تَخْصِيصَهُ يَخُصُّ وَمَا لَا فَلَا) فَإِنَّ الْمُخَصِّصَ إِنْ لَمْ يُدْرَكْ فِيهِ عِلَّةٌ لَا يُعَلَّلُ فَيَبْقَى الْعَامُّ فِي الْبَاقِي حُجَّةً ، وَإِنْ عُرِفَ فِيهِ عِلَّةٌ فَكُلُّ مَا تُوجَدُ الْعِلَّةُ فِيهِ يَخُصُّ قِيَاسًا وَمَا لَا فَلَا فَلَا يَبْطُلُ الْعَامُّ بِاحْتِمَالِ التَّعْلِيلِ

ترجمہ:۔ پھر ذکر فرمایا اس میں شبہ پیدا ہونے کے ثمرہ کو اپنے اس قول کے ساتھ (پس ہو جائے گا ہمارے نزدیک اس عام کی مثل جس میں تخصیص نہ کی گئی ہو امام شافعیؒ کے نزدیک حتی کہ تخصیص کردے گا اس کی خبر واحد اور قیاس) پھر ارادہ کیا یہ کہ بیان کریں کہ بے شک باوجود اس شبہ کے پائے جانے کے نہیں ساقط ہوتا حجت پکڑنا اس عام کے ساتھ کیونکہ مخصص مشابہ ہے ناسخ کے اپنے صیغہ کے ساتھ اور استثناء کے اپنے حکم کے ساتھ بوجہ اس کے جو ہم نے کہا پس اگر مجہول ہوگا تو خود ساقط ہو جائے گا

پہلی مشابہت کی وجہ سے اور پیدا کرے گا جہالت کو عام میں دوسری مشابہت کو وجہ سے پس داخل ہوگا عام کے ساقط ہونے میں شک پس نہیں ساقط ہوگا وہ عام اس شک کی وجہ سے یعنی شک کی وجہ سے کیونکہ تخصیص سے پہلے وہ معمول بہ نہ تھا پس جب تخصیص کردی گئی تو داخل ہوگیا شک اس بات میں کہ کیا باقی ہے وہ عام معمول بہ یا باطل ہوگیا پس نہیں باطل ہوگا شک کی وجہ سے (اور اگر ہو وہ) یعنی مخصص (معلوم پس پہلی مشابہت سے صحیح ہوگی اس کی تعلیل) نہیں مراد لیتے وہ اپنے قول فلشبہ الاول سے کہ بے شک وہ اس حیثیت سے کہ مشابہ ہے وہ ناسخ کے صحیح ہوگی اس کی تعلیل جیسا کہ صحیح یہ ہے کہ تعلیل کردی جائے اس ناسخ میں جو منسوخ کرتا ہے عام کے بعض افراد کو تا کہ منسوخ ہو جائیں قیاس کے ساتھ عام میں سے بعض دوسرے افراد۔ کیونکہ ناسخ کی تعلیل اس طریقہ پر صحیح نہیں ہے جیسا کہ آ رہا ہے اسی صفحہ میں بلکہ مراد یہ ہے کہ بے شک وہ اس حیثیت سے کہ وہ بذات خود مستقل نص ہے صحیح ہے اس کی تعلیل (جیسا کہ وہ ہے ہمارے نزدیک) کیونکہ ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک صحیح ہے اس کی تعلیل، اختلاف کیا ہے اس میں جبائی نے پس جب صحیح ہے اس کی تعلیل تو نہیں ہوگی معلوم یہ بات کہ بے شک کتنے افراد خارج ہوئے تعلیل کے ساتھ یعنی قیاس کے ساتھ اور کتنے باقی ہیں عام کے تحت (پس وہ ثابت کرے گا جہالت کو ان افراد میں جو باقی ہیں عام کے تحت اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نہیں ہے صحیح اس کی تعلیل جیسا کہ وہ بعض حضرات کے نزدیک ہے پس داخل ہوگیا شک عام کے ساقط ہونے میں پس نہیں ساقط ہوگا وہ اس کی وجہ سے) یعنی دوسری مشابہت کی وجہ سے اور وہ استثناء کی مشابہت ہے اس حیثیت سے کہ بے شک مخصص بیان کرتا ہے یہ بات کہ بے شک مخصوص داخل نہیں ہے عام کے حکم میں پس اس شبہ کی وجہ سے نہیں ہے صحیح اس کی تعلیل جیسا کہ وہ جبائی کا مذہب ہے جیسا کہ نہیں ہے صحیح تعلیل مستثنیٰ کی اور بعض دوسرے افراد کو نکالنا قیاس کے طریقہ کے ساتھ پس اس حیثیت سے کہ صحیح ہے اس کی تعلیل ہو جائیں گے باقی افراد عام کے تحت مجہول پس نہیں باقی رہے گا عام حجت اور اس حیثیت سے کہ نہیں ہے صحیح اس کی تعلیل باقی رہے گا عام حجت اور تحقیق تھا تخصیص سے پہلے حجت پس شک واقع ہوگیا اس کے باطل ہونے میں پس نہیں وہ باطل ہوگا شک کی وجہ سے یہ وہ تفصیل جو علماء نے کہا اور وارد ہوتا ہے اس پر اعتراض کہ بے شک جب ہے مذہب آپ کے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک اس کے تعلیل کے صحیح ہونے کا پس واجب ہے یہ کہ باطل ہو جائے عام تمہارے نزدیک اس کی تعلیل کے صحیح ہونے میں تمہارے گمان پر بناء کرتے ہوئے اور نہیں صحیح ہے تمہارے لیے استدلال پکڑنا جبائی کے گمان کے ساتھ کہ اس کے نزدیک بے شک نہیں ہے صحیح اس عام کی تعلیل اس شبہ کو دفع کرنے کے لیے فرمایا (علاوہ اس کے کہ بے شک تعلیل کا احتمال نہیں نکالتا وہ اس کو اس بات سے کہ ہو وہ حجت کیونکہ وہ جو کہ تقاضا کرتا ہے قیاس اس کی تخصیص کا تو اس میں تخصیص کردی جاتی ہے اور جہاں قیاس تقاضا نہ کرے تو وہاں تخصیص نہیں کی جاتی ہے) کیونکہ مخصص کہ اگر نہ جانی جا سکے اس میں علت تو تعلیل نہیں کی جاتی پس

باقی رہے گا عام باقی میں حجت اور اگر پہچان لی جائے اس میں علت پس ہر وہ فرد کہ پائی جائے علت اس فرد میں تو تخصیص کر دی جائے گی اس کی قیاس کے ساتھ اور جس فرد میں نہیں پائی جائے گی تو اس کی تخصیص بھی نہیں کی جائے گی پس نہیں باطل ہوگا عام تعلیل کے احتمال کی وجہ سے۔

عام مخصوص عنہ البعض دلیل ظنی ہے

تشریح:۔ یہاں سے ماتنؒ احناف کے مذہب پر تفریع ذکر فرما رہے ہیں کہ جب عام خص عنہ البعض احناف کے نزدیک دلیل ظنی ہے یعنی اس میں شبہ ہے تو ایسے ہوگیا جیسے عام لم یخص عنہ البعض (وہ عام جس میں تخصیص نہ کی گئی ہو) امام شافعیؒ کے نزدیک ہے اور عام لم یخص عنہ البعض امام شافعیؒ کے نزدیک ظنی تھا اور اس کی تخصیص خبر واحد سے بھی درست تھی اسی طرح عام خص عنہ البعض کی تخصیص احناف کے نزدیک خبر واحد اور قیاس سے درست ہے کیونکہ اب یہ عام ظنی بن گیا ہے اور ظنی کی تخصیص ظنی کے ساتھ جائز ہوتی ہے۔

جب عام خص عنہ البعض ظنی ہے تو اس سے استدلال کیوں درست ہے؟

ثم اراد ان مع وجود هذه الشبهة : یہاں سے ماتنؒ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال:۔ جب احناف کے ہاں عام خص عنہ البعض دلیل ظنی ہے یعنی اس میں شبہ ہے تو اس سے استدلال (دلیل پکڑنا) درست نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ بعض حضرات نے وہم بھی کیا ہے۔ حالانکہ اس سے استدلال درست ہے۔

جواب:۔ اگرچہ عام خص عنہ البعض دلیل ظنی ہے لیکن اس سے استدلال ساقط نہیں ہوگا۔ اس سے دلیل پکڑنا پھر بھی صحیح ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ تخصیص میں مخصص (جس کلام کے ذریعہ تخصیص کی جاتی ہے) کو ناسخ کے ساتھ مشابہت ہے صیغہ کے اعتبار سے کہ جس طرح ناسخ کلام مستقل ہوتا ہے یہ بھی کلام مستقل ہے۔ اور مستثنیٰ کے ساتھ مشابہت ہے حکم کے اعتبار سے کہ جس طرح مستثنیٰ اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ یہ افراد مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح مخصص بھی اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مخصوص افراد عام میں داخل نہیں ہے۔ اب اگر مخصص مجہول ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کو ناسخ کے ساتھ مشابہت ہے۔ اگر ہو تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عام سے دلیل پکڑنا درست ہو یہ دلیل پکڑنے کے درجے سے ساقط نہ ہو کیونکہ ناسخ اگر مجہول ہو تو وہ خود ساقط ہو جاتا ہے منسوخ میں فرق نہیں آتا تو یہاں بھی مخصوص جب مجہول ہو تو مخصص خود کو ساقط ہو جانا چاہیے عام میں فرق نہیں آنا چاہیے۔ لیکن اگر یہ دیکھا جائے کہ اس کو مستثنیٰ کے ساتھ مشابہت ہے تو اسے دلیل پکڑنا درست نہیں ہونا چاہیے بلکہ

اس کو دلیل کے درجہ سے ساقط ہو جانا چاہیے کیونکہ مستثنیٰ اگر مجہول ہو تو مستثنیٰ منہ میں بھی جہالت آجاتی ہے اور اس میں حکم ثابت نہیں ہوتا تو یہاں بھی مخصوص کے مجہول ہونے کے وقت عام میں حکم ثابت نہیں ہوگا اور یہ دلیل کے درجے سے ساقط ہو جائے گا تو تخصیص کے بعد عام کے دلیل کے درجے سے ساقط ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا اور تخصیص سے پہلے اس میں یقین تھا کہ یہ دلیل قطعی ہے تو تخصیص سے پہلے اس کے دلیل کے درجے سے ساقط نہ ہونے میں یقین تھا اب اس کے ساقط ہونے میں شک آ گیا اور ضابطہ ہے کہ "الیقین لا یزول بالشک" لہذا عام شک کی وجہ سے دلیل کے درجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔ اور اس سے استدلال (دلیل پکڑنا) باطل نہیں ہوگا۔ اور اگر مخصوص معلوم ہو تو اگر یہ دیکھا جائے کہ یہ ناسخ کے مشابہ ہے تو اس سے دلیل پکڑنا درست نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اس صورت میں ناسخ کی طرح یہ بھی کلام مستقل ہوگا اور کلام مستقل میں تعلیل کا احتمال ہوتا ہے اور یہ تعلیل ہمارے نزدیک درست بھی ہے اگرچہ علامہ جبائی کا اس میں اختلاف ہے اس لیے کہ اس کے نزدیک اس میں تعلیل درست ہی نہیں ہے۔ بہرحال جب اس میں تعلیل صحیح ہے تو معلوم نہیں ہوگا کہ تعلیل کے بعد عام کے تحت کتنے افراد باقی ہیں اس لیے حکم ثابت نہیں ہوگا۔ اور عام سے دلیل پکڑنا درست نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس کو دیکھا جائے کہ یہ مستثنیٰ کے مشابہ ہے تو اس سے دلیل پکڑنا درست ہونا چاہیے کیونکہ یہاں مخصوص معلوم ہے اور مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منہ میں حکم قطعاً ثابت ہوتا ہے تو مخصوص معلوم ہونے کی صورت میں عام کے باقی افراد میں حکم قطعاً ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں تعلیل درست نہیں جیسا کہ مستثنیٰ میں تعلیل کرنا اور مستثنیٰ کے علاوہ اور افراد کو مستثنیٰ منہ سے خارج کرنا قیاس کے ساتھ درست نہیں ہوتا۔ تو اول کی مشابہت کی حیثیت سے اس میں تعلیل درست ہونی چاہیے اور اس سے استدلال بھی درست ہونا چاہیے تو اس عام سے دلیل پکڑنے کی صحت میں شک پیدا ہو گیا لیکن تخصیص سے پہلے چونکہ یقیناً اس سے استدلال صحیح تھا اور "الیقین لا یزول بالشک" اس لیے اس عام سے استدلال بالکل درست ہے۔

کیا ناسخ میں تعلیل ہو سکتی ہے؟

لا یرید بقولہ: اس عبارت میں ماتنؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ ماتنؒ نے کہا کہ اول مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل درست ہے اول مشابہت سے مراد ناسخ کی مشابہت ہے تو اسے معلوم ہوا کہ ناسخ میں بھی تعلیل ہوتی ہے کیونکہ مخصوص میں تعلیل ہو رہی ہے ناسخ کی مشابہت کی وجہ سے تو مشابہتہ کی وجہ سے تعلیل اسی صورت میں ہی درست ہو سکتی ہے کہ ناسخ میں بھی تعلیل صحیح ہو کہ نسخ کے بعد ناسخ میں جو افراد بچ گئے ہیں ان میں سے بھی بعض کو قیاس کے ذریعے منسوخ کیا جا سکے حالانکہ ناسخ میں اس طرح کی تعلیل درست نہیں ہے۔

جواب:۔ ہم نے جو مخصص کو ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے یہ تعلیل کو قبول کرنے میں نہیں دی بلکہ اس بات میں تشبیہ دی ہے کہ یہ دونوں کلام مستقل ہیں۔

علامہ جبائی کے مذہب سے استدلال کیوں کیا؟

ويرد عليه انه لما كان المذهب: یہاں سے ماتنؒ اگلی عبارت کا ربط بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگلی عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:۔ آپ کے نزدیک عام خص عنہ البعض میں تعلیل درست ہے اور علامہ جبائی کے نزدیک صحیح نہیں ہے جب آپ کے نزدیک تعلیل درست ہے تو عام کو باطل ہونا چاہیے اس سے دلیل پکڑنا درست نہیں ہونا چاہیے لیکن آپ نے کہا کہ عام باطل نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہتا ہے کہ آپ نے علامہ جبائی کے مذہب کو ترجیح دی ہے اور اس کے مذہب کو حجت بنایا ہے۔

جواب:۔ على ان احتمال التعليل لا يخرجه...... اگر یہ کہا جائے کہ عام میں تعلیل صحیح ہے تو اس بات کو لیتے ہوئے بھی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ عام حجت نہیں بن سکتا کیونکہ تعلیل کا احتمال عام کو حجت ہونے سے نہیں نکالتا وجہ اس کی یہ ہے کہ تعلیل قیاس کے ذریعہ سے ہوتی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ جن افراد میں قیاس تقاضا کرے گا وہ خاص ہو جائیں گے باقی افراد میں حکم ثابت رہے گا یعنی اگر تو تخصیص کے بعد کسی فرد میں بھی علت نہ پائی جائے تو جس جس فرد میں علت پائی جائے گی وہ خاص ہوتا جائے گا اور باقی افراد میں عام حجت ہوگا تو تعلیل کے احتمال سے بھی عام حجت بننے سے نہیں نکلتا۔

(فَظَهَرَ هٰهُنَا الْفَرْقُ بَيْنَ التَّخْصِيصِ وَالنَّسْخِ) أَيْ :لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ تَعْلِيلَ الْمُخَصِّصِ صَحِيحٌ ظَهَرَ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُخَصِّصِ وَالنَّاسِخِ ، فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُ النَّاسِخِ الَّذِي يَنْسَخُ الْحُكْمَ فِي بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِّ لِيُثْبِتَ النَّسْخَ فِي بَعْضٍ آخَرَ قِيَاسًا صُورَتُهُ أَنْ يَرِدَ نَصٌّ خَاصٌّ حُكْمُهُ مُخَالِفٌ لِحُكْمِ الْعَامِّ ، وَيَكُونَ وُرُودُهُ مُتَرَاخِيًا عَنْ وُرُودِ الْعَامِّ فَإِنَّا نَجْعَلُهُ نَاسِخًا لَا مُخَصِّصًا عَلَى مَا سَبَقَ فَإِنَّ الْعَامَّ الَّذِي نُسِخَ بَعْضُ مَا تَنَاوَلَهُ لَا يُنْسَخُ بِالْقِيَاسِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَنْسَخُ النَّصَّ إِذْ هُوَ لَا يُعَارِضُهُ لِأَنَّهُ دُونَهُ لٰكِنْ يُخَصِّصُهُ وَلَا يَلْزَمُ بِهِ الْمُعَارَضَةُ لِأَنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ .

ترجمہ:۔ (پس ظاہر ہوگیا یہاں فرق تخصیص اور نسخ کے درمیان) یعنی جب ہم نے ذکر کیا کہ بے شک مخصص کی تعلیل صحیح ہے تو ظاہر ہوگیا اس حکم سے فرق مخصص اور ناسخ کے درمیان کیونکہ نہیں ہے صحیح تعلیل اس ناسخ کی جو منسوخ کردیتا ہے حکم کو عام کے بعض افراد میں تاکہ ثابت کرے نسخ بعض دوسرے افراد میں قیاس کے ساتھ اس کی صورت یہ ہے کہ وارد ہو ایک ایسی خاص نص کہ اس کا حکم مخالف ہو عام کے حکم کے اور ہو اس کا وارد ہونا متراخی عام کے وارد ہونے سے کیونکہ ہم بناتے ہیں اس کو ناسخ نہ مخصص جیسا کہ گزر چکا۔ (کیونکہ وہ عام کہ منسوخ ہو جائیں اس کے بعض افراد جن کو شامل ہے تو وہ نہیں منسوخ ہوتا قیاس کے ساتھ) کیونکہ قیاس نہیں منسوخ کرتا نص کو (کیونکہ وہ قیاس نہیں ہے معارض اس نص کا اس لیے کہ وہ اس سے کم ہے لیکن وہ اس میں تخصیص کردے گا اور اس سے معارضہ بھی لازم نہیں آتا کیونکہ وہ تخصیص بیان کرتی ہے اس بات کو کہ وہ داخل نہیں ہے)

مخصص و ناسخ کے درمیان فرق

تشریح:۔ یہاں سے ماتنؒ ایک فائدہ ذکر فرما رہے ہیں۔

فائدہ:۔ ہماری اس تقریر سے کہ مخصص کی تعلیل درست ہے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ مخصص اور ناسخ کے درمیان فرق ہے؟ اور وہ فرق یہ ہے کہ ناسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتا یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ وہ ناسخ جس نے عام کے بعض افراد میں حکم کو منسوخ کیا ہے اس ناسخ میں قیاس کے ذریعہ تعلیل کی جائے تاکہ ان منسوخ افراد کے علاوہ بعض دوسرے افراد میں بھی حکم کو قیاس کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکے ہاں مخصص کی تعلیل درست ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تعلیل میں حکم کو قیاس کے ذریعہ خاص کیا جاتا ہے اور قیاس کے ذریعہ تخصیص تو ہوسکتی ہے نسخ نہیں ہوسکتا کیونکہ نسخ معارضہ کے طریقہ پر ہوتا ہے یعنی دو حکم جو ایک دوسرے کے مخالف ہوں لیکن وہ ایک دوسرے کے مساوی ہوں تو ان کے درمیان معارضہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن تخصیص بیان کے طریقہ پر ہوتی ہے نہ کہ معارضہ کے طریقہ پر اب اگر ہم نسخ میں تعلیل کو درست کہیں تو قیاس سے نص کو منسوخ کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ درست نہیں کیونکہ نسخ معارضہ کے طریقہ پر ہوتا ہے اور قیاس اور نص کا معارضہ نہیں ہوسکتا کیونکہ قیاس نص سے کم درجے کا ہے اور معارضہ کے لیے برابری شرط ہے لیکن تخصیص بیان کے طریقہ پر ہوتی ہے۔ معارضہ کے طریق پر نہیں ہوتی اس لیے اس میں برابری کی شرط نہیں ہے لہذا نص کی تخصیص قیاس کے ذریعہ ہوسکتی ہے۔ اب اگر ایک عام کے بعد خاص نص وارد ہو اور اس کی خاص کا حکم عام کے حکم کے مخالف ہو اور یہ خاص عام کے بعد وارد ہوا ہو تو خاص اور عام چونکہ برابر ہوتے ہیں اس لیے یہاں معارضہ واقع ہو جائے گا لہذا اس خاص کو عام کے لیے

ناسخ بنائیں گے مخصص نہیں بنائیں گے کیونکہ اگر خاص متراخی ہوتو وہ ناسخ بنتا ہے مخصص بننے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ عام کے ساتھ موصول ہو۔

وَهٰهُنَا مَسَائِلُ مِنَ الْفُرُوعِ تُنَاسِبُ مَا ذَكَرْنَا) مِنَ الِاسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ وَالتَّخْصِيصِ (فَنَظِيرُ الِاسْتِثْنَاءِ مَا إِذَا بَاعَ الْحُرَّ وَالْعَبْدَ بِثَمَنٍ أَوْ بَاعَ عَبْدَيْنِ إِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهِ مِنَ الْأَلْفِ يَبْطُلُ الْبَيْعُ ؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا لَمْ يَدْخُلْ فِي الْبَيْعِ فَصَارَ الْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً ، وَلِأَنَّ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَيَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ) فَفِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولٰى لَيْسَتْ حَقِيقَةُ الِاسْتِثْنَاءِ مَوْجُودَةً لٰكِنَّهَا تُنَاسِبُ الِاسْتِثْنَاءَ فِي أَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُ دُخُولَ الْمُسْتَثْنٰى فِي حُكْمِ صَدْرِ الْكَلَامِ ، وَفِي هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ لَمْ يَدْخُلِ الْحُرُّ تَحْتَ الْإِيجَابِ مَعَ أَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ تَنَاوَلَهُ فَصَارَ كَأَنَّهُ مُسْتَثْنًى ، وَفِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ وَهِيَ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ إِلَّا هٰذَا حَقِيقَةُ الِاسْتِثْنَاءِ مَوْجُودَةٌ فَإِذَا لَمْ يَدْخُلْ أَحَدُهُمَا فِي الْبَيْعِ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ لِوَجْهَيْنِ : أَحَدُهُمَا : أَنَّهُ يَصِيرُ الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ بِحِصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ الْمُقَابِلِ بِهِمَا وَالْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً بَاطِلٌ لِلْجَهَالَةِ ، وَإِنَّمَا قُلْنَا ابْتِدَاءً ، لِأَنَّ الْبَيْعَ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً صَحِيحٌ كَمَا يَأْتِي فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي هِيَ نَظِيرُ النَّسْخِ .

وَالثَّانِي : أَنَّ الْبَيْعَ فِي الْآخَرِ بَيْعٌ بِشَرْطٍ مُخَالِفٍ لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَهُوَ أَنَّ قَبُولَ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ وَهُوَ الْحُرُّ أَوِ الْعَبْدُ الْمُسْتَثْنٰى يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ .

ترجمہ:۔ (اور یہاں کچھ مسائل ہیں فروع میں سے مناسب ہیں اس کے جو ہم نے ذکر کیا) استثناء اور نسخ اور تخصیص میں سے (پس نظیر استثناء کی وہ ہے جب بیع کی آزاد اور غلام کی ایک ثمن کے بدلہ) اور اس مسئلہ میں آزاد نہیں داخل ہوگا ایجاب کے تحت (یا بیع کی ہو دو غلاموں کی اور استثناء کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کے حصہ ثمن کے ساتھ ہزار میں سے باطل ہو جائے گی بیع کیونکہ ان میں سے ایک نہیں ہے داخل ہے بیع میں تو ہو جائے گی بیع بالحصہ ابتداء اور اس لیے کہ جو چیز مبیع نہیں ہے بنا دیا اس کو شرط مبیع کو قبول کرنے کے لیے پس فاسد ہو جائے گی شرط فاسد کی وجہ سے) پس پہلے مسئلہ میں نہیں

ہے استثناء کی حقیقت لیکن مناسب ہے استثناء کے اس بات میں بے شک استثناء روک دیتا ہے مستثنیٰ کے داخل ہونے کو صدر کلام کے حکم میں اور اس مسئلہ میں نہیں داخل ہوتا آزاد ایجاب کے تحت باوجودیکہ صدر کلام اس کو شامل ہوتا ہے پس یہ ایسے ہوگیا گویا کہ یہ مستثنیٰ ہے اور دوسرے مسئلہ میں وہ یہ ہے کہ جب بیع کرے دو غلاموں کی مگر اس کی استثناء کی حقیقت موجود ہے پس جب نہیں ہے داخل ان میں سے ایک بیع میں تو نہیں ہے صحیح بیع دوسرے میں دو وجہ سے ہے۔ ان دو میں سے ایک یہ ہے کہ ہو جائے گی بیع دوسرے میں اس کے حصہ کے ساتھ اس ثمن میں سے جو مقابل تھا ان دونوں کے اور بیع بالحصہ ابتداء باطل ہے جہالت کی وجہ سے اور سوائے اس کے نہیں ہم نے کہا ابتداء کیونکہ بیع بالحصہ بقاء صحیح ہے جیسا کہ آرہا ہے اس مسئلہ میں جو نسخ کی نظیر ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بے شک بیع دوسرے میں بیع ہے ایسی شرط کے ساتھ جو مخالف ہے عقد کے مقتضیٰ کے اور وہ یہ ہے کہ بے شک قبول کرنا اس چیز کو جو مبیع نہیں ہے اور وہ آزاد ہے یا عبد مستثنیٰ ہے بنایا ہے اس کو شرط مبیع کو قبول کرنے کے لیے۔

تشریح: استثناء کی نظیر:۔ ایک آدمی نے آزاد اور غلام کو ملا کر کسی کو کہا کہ میں تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار کے بدلے میں بیچتا ہوں اور اس نے قبول کرلیا۔ یا کسی آدمی نے دو غلاموں کے بارے میں کسی کو کہا کہ ''بعت هذين العبدين بالف الاهذا بحصته'' کہ میں تجھے یہ دو غلام ہزار کے بدلے میں بیچتا ہوں لیکن یہ غلام اس کے حصہ کے ساتھ نہیں بیچتا یعنی ایک غلام کا استثناء کرلیا۔ یہ دونوں مسئلے استثناء کی نظیریں ہیں۔ کیونکہ استثناء میں یہ بات بیان کی جاتی ہے۔ کہ مستثنیٰ صدر کلام (مستثنیٰ منہ) میں داخل نہیں ہے۔ اور یہاں ثانی صورت میں تو حقیقتاً استثناء موجود ہے اس میں تو کوئی خفا نہیں ہے۔ اور مسئلہ اول میں حقیقتاً تو استثناء نہیں ہے لیکن استثناء کے مناسب ہے کیونکہ اس میں صدر کلام یعنی بیع آزاد اور غلام دونوں کو شامل ہے لیکن آزاد آدمی ایجاب میں داخل نہیں ہے کیونکہ اس میں بیع نہیں ہوتی تو یہ استثناء کی طرح ہی ہوگیا۔

بیع کی عدم جواز پر دلیل

فاذا لم يدخل: یہاں سے ماتنؒ مسئلہ بیان فرمار ہے ہیں کہ مذکورہ بالا دو صورتوں میں سے اول صورت میں آزاد آدمی بیع میں داخل نہیں ہو رہا اور ثانی صورت میں ایک غلام بیع میں داخل نہیں ہو رہا تو دونوں صورتوں میں بیع جائز نہیں ہوگی اور اس کی دو وجوہات ہیں۔

(i) دونوں صورتوں میں ایک میں بیع صحیح نہیں ہے پہلی صورت میں حر تحت العقد داخل نہیں اور دوسری صورت میں عبد مستثنیٰ داخل نہیں ہے اور دوسرے آدمی میں بیع صحیح ہو رہی ہے ثمن میں سے اس کے حصہ کے بدلے اور یہ ثمن ایسا ہے کہ اس کو دونوں

کے مقابلے میں مقرر کیا گیا ہے لیکن اب ایک کا حصہ علیحدہ کیا جارہا ہے تو یہ بیع بالحصہ ابتداء ہے یعنی معاملہ تام ہونے سے پہلے ثمن کو تقسیم کیا گیا ہے اور بیع بالحصہ ابتداء ہو تو جائز نہیں ہوتی کیونکہ اس میں جہالت آجاتی ہے کہ جس کو مبیع بنایا گیا ہے اس کا ثمن متعین تو تھا نہیں تو اس کے ثمن میں جہالت آجائے گی اور ثمن میں جہالت کی وجہ سے بیع صحیح نہیں ہوتی ہاں اگر بیع بالحصہ بقاء ہو تو کوئی حرج نہیں ہوتا جیسا کہ بعد میں آئے گا۔

(ii) دوسری وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ایسی شرط لگائی جارہی ہے جو بیع کے منافی ہے اور وہ یہ ہے کہ غیر مبیع میں بیع کو قبول کرنا مبیع میں بیع کو قبول کرنے کے لیے شرط بنایا جارہا ہے۔ اول صورت میں حر مبیع نہیں ہے لیکن اس کو قبول کرنا غلام کے قبول کرنے کے لیے شرط بنایا جارہا ہے۔ اور دوسری صورت میں جس غلام کو مستثنیٰ کیا گیا ہے اس میں بیع کو قبول کرنا دوسرے غلام کو قبول کرنے کے لیے شرط بنایا جارہا ہے حالانکہ مستثنیٰ غلام مبیع نہیں ہے۔ تو دونوں صورتوں میں ایک شرط فاسد لگائی جارہی ہے۔ اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہوجاتی ہے۔ تو یہ بیع درست نہیں ہوگی۔

(وَنَظِيرُ النَّسخِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ فَمَاتَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسلِيمِ يَبْقَى الْعَقْدُ فِي الْبَاقِي بِحِصَّتِهِ) (فَهٰذِهِ الْمَسْأَلَةُ تُنَاسِبُ النَّسْخَ) مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْعَبْدَ الَّذِي مَاتَ قَبْلَ التَّسْلِيمِ كَانَ دَاخِلًا تَحْتَ الْبَيْعِ لَكِنْ لَمَّا مَاتَ فِي يَدِ الْبَائِعِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ انْفَسَخَ الْبَيْعُ فِيهِ فَصَارَ كَالنَّسْخِ لِأَنَّ النَّسْخَ تَبْدِيلٌ بَعْدَ الثُّبُوتِ فَلَا يَفْسُدُ الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ الْآخَرِ مَعَ أَنَّهُ يَصِيرُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ لَكِنْ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ ، وَأَنَّهُ غَيْرُ مُفْسِدٍ ؛ لِأَنَّ الْجَهَالَةَ الطَّارِئَةَ لَا تُفْسِدُ .

ترجمہ:۔ (اور نسخ کی نظیر وہ ہے جب بیع کی ہو دو غلاموں کی ایک ہزار کے بدلہ میں پس مرجائے ان میں سے ایک سپرد کرنے سے پہلے تو باقی رہے گا عقد باقی میں اس کے حصہ کے ساتھ) پس یہ مسئلہ مناسب ہے نسخ کے اس حیثیت سے کہ بے شک وہ غلام جو مرگیا ہے سپرد کرنے سے پہلے وہ داخل تھا بیع کے تحت لیکن جب وہ مرگیا بائع کے ہاتھ میں سپرد کرنے سے پہلے تو فسخ ہوجائے گی بیع اس میں پس وہ جائے گا یہ مسئلہ نسخ کی طرح کیونکہ نسخ تبدیل کرنا ہوتا ہے ثابت ہونے کے بعد پس نہیں فاسد ہوگی بیع دوسرے غلام میں باوجودیکہ وہ بن گئی ہے بیع بالحصہ لیکن بقاء کی حالت میں اور وہ مفسد نہیں ہے کیونکہ جہالت طاری ہونے والی نہیں فاسد کرتی عقد کو۔

نسخ کی نظیر میں مسئلہ فقہی کا بیان

تشریح:۔ یہاں سے نسخ کی نظیر بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کیا اور ایک غلام قبل از تسلیم بائع کے پاس مر گیا تو دوسرے زندہ غلام میں بیع بالحصہ منعقد ہو جائے گی یہ مسئلہ نسخ کے مناسب ہے کیونکہ نسخ کا معنی ہے ایک حکم کو ثابت ہونے کے بعد تبدیل کر دینا اور یہاں بھی ایسے ہی ہے۔ بوقت عقد یہ غلام ایجاب کے تحت داخل تھا اور بیع میں داخل تھا لیکن جب سپرد کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں ہی مر گیا تو اس میں بیع فسخ ہو گئی تو گویا یہ پہلے والے حکم کی تبدیلی ہے اس لیے نسخ کی طرح ہو گیا۔ تو اب دوسرے غلام میں بیع فاسد نہیں ہو گی بلکہ اس میں بیع منعقد ہو جائے گی باقی یہاں بھی بیع بالحصہ لازم آ رہا ہے لیکن یہ بیع بالحصہ چونکہ بقاء ہے اور بقاء بیع بالحصہ جائز ہوتی ہے۔ ہاں ابتداء درست نہیں ہوتی کیونکہ ابتداء کی صورت میں بیع کے منعقد کرنے کے وقت ثمن میں جہالت لازم آتی ہے جو بیع کے منافی ہے اور یہاں اگرچہ ثمن میں جہالت لازم آتی ہے لیکن بوقت عقد نہیں بلکہ بعد میں طاری ہونے والی ہے اور بعد میں طاری ہونے والی جہالت بیع کیلئے مفسد نہیں ہے۔

وَنَظِيرُ التَّخْصِيصِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا صَحَّ إِنْ عَلِمَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ ؛ لِأَنَّ الْمَبِيعَ بِالْخِيَارِ يَدْخُلُ فِي الْإِيجَابِ لَا فِي الْحُكْمِ فَصَارَ فِي السَّبَبِ كَالنَّسْخِ ، وَفِي الْحُكْمِ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَإِذَا جَهِلَ أَحَدُهُمَا لَا يَصِحُّ لِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ ، وَإِذَا عَلِمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَصِحُّ لِشَبَهِ النَّسْخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا شَبَهُ الِاسْتِثْنَاءِ حَتَّى يَفْسُدَ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ بِخِلَافِ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ إِذَا بَيَّنَ حِصَّةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى وَبَيَانُ مُنَاسَبَتِهَا التَّخْصِيصَ أَنَّ التَّخْصِيصَ يُشَابِهُ النَّسْخَ بِصِيغَتِهِ ، وَالِاسْتِثْنَاءَ بِحُكْمِهِ ، وَهٰهُنَا الْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْإِيجَابِ لَا الْحُكْمِ عَلَى مَا عُرِفَ فَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْإِيجَابِ يَكُونُ رَدُّهُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا فَيَكُونُ كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ بَيَانَ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالِاسْتِثْنَاءِ وَإِذَا كَانَ لَهُ شَبَهَانِ يَكُونُ كَالتَّخْصِيصِ الَّذِي لَهُ شَبَهٌ بِالنَّسْخِ وَشَبَهٌ بِالِاسْتِثْنَاءِ

فَلِرِعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ قُلْنَا إنْ عَلِمَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ ، وَإِلَّا فَلَا ، وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ :أَحَدِهَا :أَنْ يَكُونَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ مَعْلُومَيْنِ كَمَا إذَا بَاعَ هَذَا وَذَاكَ بِأَلْفَيْنِ هَذَا بِأَلْفٍ وَذَاكَ بِأَلْفٍ صَفْقَةً وَاحِدَةً عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي ذَلِكَ .

وَالثَّانِي :أَنْ يَكُونَ مَحَلُّ الْخِيَارِ مَعْلُومًا لَكِنَّ ثَمَنَهُ لَا يَكُونُ مَعْلُومًا.وَالثَّالِثِ : عَلَى الْعَكْسِ

وَالرَّابِعِ :أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ مِنْهُمَا مَعْلُومًا فَلَوْ رَاعَيْنَا كَوْنَهُ دَاخِلًا فِي الْإِيجَابِ يَصِحُّ الْبَيْعُ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّهُ يَصِيرُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ لَكِنَّهُ فِي الْبَقَاءِ لَا فِي الِابْتِدَاءِ فَلَا يَفْسُدُ الْبَيْعُ ، وَلَوْ رَاعَيْنَا كَوْنَهُ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَفْسُدُ الْبَيْعُ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ .أَمَّا إذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ مَحَلِّ الْخِيَارِ وَثَمَنِهِ مَعْلُومًا فَلِأَنَّ قَبُولَ غَيْرِ الْمَبِيعِ يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ وَأَمَّا إذَا كَانَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا مَجْهُولًا فَلِهَذِهِ الْعِلَّةِ وَلِجَهَالَةِ الْمَبِيعِ أَوْ الثَّمَنِ أَوْ كِلَيْهِمَا ، فَإِذَا عُلِمَ أَنَّ شَبَهَ النَّسْخِ يُوجِبُ الصِّحَّةَ فِي الْجَمِيعِ ، وَشَبَهَ الِاسْتِثْنَاءِ يُوجِبُ الْفَسَادَ فِي الْجَمِيعِ فَرَاعَيْنَا الشَّبَهَيْنِ ، وَقُلْنَا إذَا كَانَ مَحَلُّ الْخِيَارِ أَوْ ثَمَنُهُ مَجْهُولًا لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ رِعَايَةً لِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ ، وَإِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعْلُومًا يَصِحُّ الْبَيْعُ رِعَايَةً لِشَبَهِ النَّسْخِ ، وَلَمْ يُعْتَبَرْ هَهُنَا شَبَهُ الِاسْتِثْنَاءِ حَتَّى يَفْسُدَ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ وَهُوَ أَنَّ قَبُولَ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ بِخِلَافِ مَا إذَا بَاعَ الْحُرَّ وَالْعَبْدَ بِأَلْفٍ صَفْقَةً وَاحِدَةً ، وَبَيَّنَ ثَمَنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَيْثُ يَفْسُدُ الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى ؛ لِأَنَّ الْحُرَّ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْبَيْعِ أَصْلًا فَيَصِيرُ كَالِاسْتِثْنَاءِ بِلَا مُشَابَهَةِ النَّسْخِ ،فَيَكُونُ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ.

ترجمہ:۔(اور تخصیص کی نظیر وہ کی جب بیع کرے دو غلاموں کی ایک ہزار کے بدلہ میں اس شرط پر کہ وہ خیار کیساتھ ہے ان دو میں سے ایک میں تو صحیح ہے اگر معلوم ہو محل خیار اور اس کا ثمن کیونکہ مبیع بالخیار داخل ہوتی ہے ایجاب میں نہ کہ حکم میں پس یہ ہوگی سبب میں نسخ کی طرح اور حکم میں استثناء کی طرح۔ پس جب مجہول ہو ان دو میں سے کوئی ایک تو صحیح نہیں ہے استثناء کی مشابہت کی وجہ سے اور جب معلوم ہو ان دو میں سے ہر ایک تو صحیح ہے نسخ کی مشابہت کی وجہ سے اور نہیں اعتبار کیا جاتا ہے۔ یہاں استثناء کی مشابہت کا حتی کہ وہ فاسد ہو جائے شرط فاسد کی وجہ سے بخلاف آزاد اور غلام کے جب بیان کر دیا جائے ان میں سے ہر ایک کا حصہ امام صاحب کے ہاں)اور اس کے تخصیص کے ساتھ مناسبت کا بیان یہ ہے کہ بیشک تخصیص مشابہہ ہے نسخ کے اپنے صیغہ کے اعتبار سے اور مشابہ استثناء کے حکم کے اعتبار سے اور یہاں وہ غلام جسمیں خیار ہے داخل ہے ایجاب میں نہ کہ حکم میں جیسا کہ پہچان لیا گیا۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ داخل ہے ایجاب میں ہوگا اس کا رد کرنا خیار شرط کیساتھ تبدیل کرنا پس ہو جائے گا نسخ کی طرح اور اس حیثیت سے کہ وہ داخل نہیں ہے حکم میں ہوگا اس کو رد کرنا خیار شرط کیساتھ بیان اس بات کا کہ وہ داخل نہیں ہے تو ہو جائے گا وہ استثناء کی طرح۔ اور جب ہیں اس کیلئے دو مشابہتیں تو وہ ہو جائے گا اس تخصیص کی طرح جس کیلئے ایک مشابہت ہوتی ہے نسخ کے ساتھ ایک مشابہت ہوتی ہے استثناء کے ساتھ، پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر معلوم ہو خیار کا محل اور اس کا ثمن تو بیع صحیح ہے وگرنہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے۔ ان میں سے ایک یہ جب کہ ہو خیار کا محل اور اس کا ثمن دونوں معلوم جیسا کہ جب بیع کرے اس کی اور اس کی دو ہزار کے بدلے میں یہ ایک ہزار کے بدلہ میں اور وہ ایک ہزار کے بدلہ میں ایک ہی عقد میں اس شرط پر کہ وہ خیار کے ساتھ ہے اس میں اور دوسری صورت یہ جب کہ خیار کا محل معلوم ہو لیکن اس کا ثمن نہ ہو معلوم۔ اور تیسری صورت اس کے عکس پر ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ نہ ہو ان دو میں سے کوئی شے معلوم۔ پس اگر ہم رعایت رکھیں اس کے داخل ہونے کی ایجاب میں تو بیع صحیح ہوگی چار صورتوں میں۔ انتہا اس بات میں یہ ہے کہ بیشک وہ ہو جائے گی بیع بالحصہ لیکن وہ بقاء میں ہے نہ کہ ابتداء میں پس نہیں فاسد ہوگی بیع اور اگر ہم رعایت کریں اس کے داخل نہ ہونے کی حکم میں تو فاسد ہوگی بیع چاروں صورتوں میں، لیکن جب ہو خیار محل اور اس کے ثمن میں سے ہر ایک معلوم پس اس لیے کہ غیر مبیع کو قبول کرنا بن جاتا ہے شرط مبیع کو قبول کرنے کے لیے اور جب ہو ان دو میں سے ایک یا وہ دونوں مجہول۔ تو اسی علت کی وجہ سے اور مبیع کی جہالت یا دونوں کی جہالت کی وجہ سے۔ پس اس وقت معلوم ہو گیا کہ بے شک نسخ کے مشابہت کی جہت واجب کرتی ہے صحت کو تمام صورتوں میں اور استثناء کی مشابہت واجب کرتی ہے فساد کو تمام صورتوں میں۔ پس ہم نے رعایت رکھی دونوں مشابہتوں کی اور ہم نے کہا کہ جب ہو خیار کا محل یا اس کا ثمن مجہول تو نہیں صحیح ہوگی بیع استثناء کی مشابہت کی رعایت کی وجہ سے اور جب ہو ان دو میں سے ہر ایک معلوم تو صحیح ہوگی

بیع نسخ کی مشابہت کی رعایت کی وجہ سے۔اور نہیں اعتبار کیا جاتا یہاں استثناء کی مشابہت کا حتی کہ فاسد ہو جائے وہ شرط فاسد کی وجہ سے اور وہ یہ ہے کہ بیشک وہ چیز مبیع نہیں ہے بن گئی ہے شرط مبیع کو قبول کرنے کیلئے بخلاف اس صورت کے کہ جب بیع کرے آزاد اور غلام کی ایک ہزار کے بدلہ ایک ہی عقد میں اور بیان کر دے ان میں سے ہر ایک کا ثمن اس حیثیت سے کہ فاسد ہو جاتی ہے بیع غلام میں امام صاحب کے ہاں کیونکہ آزاد داخل نہیں ہے بیع میں بالکل پس یہ ہو جائے گا استثناء کی طرح نسخ کی مشابہت کے بغیر پس ہو جائے گی وہ چیز جو مبیع نہیں ہے شرط مبیع کو قبول کرنے کے لیے۔

تخصیص کی نظیر میں مسئلہ فقہیہ کا بیان

تشریح:۔ یہاں سے تخصیص کی نظیر بیان فرمائی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو دو غلام بیچے لیکن ایک میں خیار کی شرط لگاتا ہے۔ مثلاً یہ کہتا ہے کہ میں تجھے یہ دو غلام ہزار درھم کے بدلے میں بیچتا ہوں لیکن ایک غلام میں مجھے خیار ہے۔اب آگے جو مسئلہ ہے یہ تخصیص کیساتھ مناسبت رکھتا ہے کیونکہ تخصیص اپنے صیغہ کے اعتبار سے نسخ کیساتھ مشابہ تھی اور اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہہ تھی اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔کہ جس غلام میں خیار رکھا گیا ہے یہ ایجاب میں تو داخل ہے گویا کہ ایجاب کے اعتبار سے یہ مبیع ہے لیکن بیع کے حکم میں داخل نہیں ہے پس حکم کے اعتبار سے یہ مبیع نہیں ہے۔اب بعد میں اگر بائع اس غلام میں اپنے خیار شرط کو استعمال کرتے ہوئے بیع فسخ کرتا ہے تو اس غلام کا رد کرنا نسخ کے مشابہہ بھی ہوگا اور استثناء کے بھی مشابہ ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ دیکھا جائے کہ پہلے یہ غلام ایجاب میں داخل ہونے کی وجہ سے بیع میں داخل تھا اور اب رد کیا جارہا ہے تو گویا یہ پہلے والے حکم کی تبدیلی ہے تو نسخ کے مشابہہ ہوگی اور اگر یہ دیکھا جائے کہ یہ غلام پہلے بیع کے حکم میں داخل نہیں تھا تو یہ رد کرنا پہلے والے حکم کے لئے کوئی تبدیلی نہیں ہوگی بلکہ اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ غلام پہلے سے ہی بیع میں داخل نہیں تھا تو یہ استثناء کے مشابہ ہوگا کیونکہ استثناء میں بھی یہ بیان کیا جاتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔

تو جب اس کو نسخ کیساتھ بھی مشابہت ہے اور استثناء کیساتھ بھی مشابہت ہے اور یہی دو مشابہتیں تخصیص میں ہوتی ہیں تو یہ مسئلہ تخصیص کی نظیر ہو گیا۔

مسئلہ مذکورہ کا حکم اور اس کی علت

فلرعایۃ الشبھین قلنا:۔ یہاں سے اس مسئلہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ یہ بیع درست ہوگی یا نہیں۔تو اس کی تفصیل میں فرمایا کہ یہ مسئلہ دراصل چار صورتوں کا حامل ہے۔

(i) محل خیار بھی متعین ہو کہ مجھے اس غلام میں خیار ہے اور ثمن بھی متعین ہو اور اس کی صورت یہ ہو گی کہ میں ان دو غلاموں کو ہزار کے بدلے بیچتا ہوں ہر غلام کی قیمت پانچ سو ہے اور مجھے اس غلام میں خیار ہے۔

(ii) اس کے برعکس کہ نہ محل خیار متعین ہو اور نہ ہی ثمن معلوم ہو۔ یعنی یوں کہے کہ میں یہ دو غلام ہزار کے بدلے بیچتا ہوں اور مجھے کسی ایک غلام میں خیار ہے۔

(iii) محل خیار متعین ہو لیکن ثمن متعین نہ ہو۔ مثلاً یوں کہے کہ میں یہ دو غلام ایک ہزار کے بدلے میں بیچتا ہوں اور اس (خاص) غلام میں مجھے اختیار ہے۔

(iv) ثمن متعین ہو لیکن محل خیار متعین نہ ہو۔ مثلاً یوں کہتا ہے کہ میں نے یہ دو غلام ایک ہزار کے بدلے بیچ دیے ہر ایک کی قیمت پانچ سو روپیہ ہے لیکن مجھے کسی ایک غلام میں اختیار ہے۔

حکم:۔ اگر ان چار صورتوں میں نسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جائے یعنی اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ یہ غلام (جس میں خیار ہے) ایجاب میں داخل تھا اب اس کو خارج کیا جا رہا ہے یعنی حکم میں تبدیلی کی جا رہی ہے تو چاروں صورتوں میں بیع درست ہونی چاہیے کیونکہ کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ ہاں اتنا لازم آئے گا کہ یہ بیع بالحصہ بن جائے گی۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہ بیع بالحصہ بقاءً ہو گی ابتداءً نہیں ہو گی اور بیع بالحصہ بقاءً بیع کو فاسد نہیں کرتی۔

اور اگر دیکھا جائے کہ اس کو استثناء کے ساتھ مشابہت ہے یعنی کہ یہ غلام حکم میں داخل نہیں تھا اور اب رد کے ذریعہ اسی کا بیان کیا جا رہا ہے تو چاروں سورتوں میں بیع ناجائز ہونی چاہیے کیونکہ اس میں کچھ خرابیاں لازم آتی ہیں۔ مثلاً پہلی صورت کہ جہاں ثمن بھی معلوم ہو اور محل خیار بھی متعین ہو جہالت ثمن یا جہالت مبیع تو لازم نہیں آتی لیکن غیر مبیع (جس غلام میں خیار ہے) میں بیع کو قبول کرنا شرط بن رہا ہے مبیع میں بیع کو قبول کرنے کیلئے اور یہ شرط فاسد ہے لھذا بیع درست نہیں ہونی چاہیے اور دوسری صورتوں میں یہ خرابی بھی لازم آتی ہے اس کے ساتھ ایک اور خرابی بھی لازم آتی ہے اور وہ ہے جہالت والی خرابی۔ کہ جہاں محل خیار متعین نہیں ہے وہاں مبیع میں جہالت ہے جہاں ثمن معلوم نہیں وہاں ثمن میں جہالت ہے اور جہاں دونوں معلوم نہیں وہاں دونوں میں جہالت ہے اور اس طرح کی جہالت بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ تو استثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہو۔

تو جب نسخ کی مشابہت چاروں صورتوں میں بیع کو جائز قرار دیتی ہے اور استثناء کی مشابہت چاروں صورتوں میں بیع کو ناجائز قرار دیتی ہے تو ہم دونوں کا اعتبار کریں گے۔

اوّل صورت کے علاوہ یعنی جہاں محل خیار یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں وہاں ہم استثناء کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہیں گے کہ بیع درست نہیں ہے اور پہلی صورت کہ جہاں محل خیار و ثمن دونوں معلوم ہیں وہاں نسخ کی مشابہت کا اعتبار کریں گے اور بیع کو صحیح قرار دیں گے۔ استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہیں کریں گے کہ پھر یہ کہیں کہ یہاں غیر مبیع کو مبیع کے قبول کرنے کیلئے شرط بنایا جا رہا ہے اس لیے یہ بیع فاسد ہے بلکہ ہم نسخ کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے بیع کو جائز کہیں گے۔

غلام اور آزاد کی بیع میں ہر ایک کے علیحدہ ثمن بیان کرنے کو نسخ سے مشابہت نہیں ہے

بخلاف ما اذا باع الحر والعبد:۔ یہاں سے ماتنؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی آدمی حر اور غلام ایک معاملہ میں ہزار کے بدلہ میں بیچتا ہے اور دونوں کا ثمن متعین کر دیتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ میں نے یہ دو غلام ایک ہزار کے بدلے میں بیچے اور ہر ایک کی قیمت پانچ سو روپیہ ہے تو اس صورت میں حر کی طرح غلام میں بھی امام صاحب کے نزدیک بیع صحیح نہیں ہوتی حالانکہ یہ صورت بھی مذکورہ بالا چار صورتوں میں سے پہلی صورت کی طرح ہے اس کو نسخ کے ساتھ بھی مشابہت ہے اور استثناء کے ساتھ بھی مشابہت حاصل ہے اور یہاں ثمن یا مبیع میں جہالت بھی نہیں ہے تو اس میں بھی نسخ کی رعایت کرنی چاہیے اور استثناء کی رعایت نہیں کرنی چاہیے غلام کی بیع جائز ہونی چاہیے لیکن امام صاحب یہاں بیع کو ناجائز کہتے ہیں۔

تو ماتنؒ فرما رہے ہیں کہ حر اور غلام کو بیچنے والی صورت کو نسخ کے ساتھ مشابہت ہے ہی نہیں کیونکہ نسخ کے ساتھ مشابہت تب ہو سکتی ہے جب حر شروع سے ایجاب میں داخل ہو حالانکہ یہ ایجاب میں داخل ہی نہیں ہے کیونکہ یہ مبیع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ جب یہ شروع سے بیع میں داخل ہی نہیں ہے تو اس کو استثناء کے ساتھ ہی مشابہت ہے نسخ کے ساتھ کوئی مشابہت نہیں ہے لھذا یہاں بیع درست نہیں ہوگی لیکن یہاں شرط خیار والی صورت میں غلام چونکہ مبیع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیے وہ ایجاب میں داخل ہو جائے گا تو اس کو نسخ کے ساتھ مشابہت ہے۔

فَصْلٌ فِي أَلْفَاظِهِ ، وَهِيَ إِمَّا عَامٌّ بِصِيغَتِهِ ، وَمَعْنَاهُ كَالرِّجَالِ ، وَإِمَّا عَامٌّ بِمَعْنَاهُ ، وَهَذَا إِمَّا أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَجْمُوعَ كَالرَّهْطِ ، وَالْقَوْمِ ، وَهُوَ فِي مَعْنَى الْجَمْعِ أَوْ كُلَّ وَاحِدٍ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ نَحْوُ مَنْ يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ أَوْ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ نَحْوُ مَنْ يَأْتِينِي أَوَّلًا فَلَهُ دِرْهَمٌ فَالْجَمْعُ ، وَمَا فِي مَعْنَاهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا) فَقَوْلُهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا أَيْ يَصِحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْجَمْعِ ، وَالْقَوْمِ ، وَالرَّهْطِ عَلَى

كُلَّ عَدَدٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الثَّلاثَةِ فَصَاعِدًا إِلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ فَإِذَا أُطْلِقَتْ عَلَى عَدَدٍ مُعَيَّنٍ تَدُلُّ عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْعَدَدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا كَانَ لَهُ ثَلاثَةُ عَبِيدٍ مَثَلًا أَوْ عَشَرَةُ عَبِيدٍ فَقَالَ عَبِيدِي أَحْرَارٌ يُعْتَقُ جَمِيعُ الْعَبِيدِ ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ الثَّلاثَةَ فَصَاعِدًا فَإِنَّ هَذَا يُنَافِي مَعْنَى الْعُمُومِ لِأَنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ ثَلاثَةٌ ، وَعِنْدَ الْبَعْضِ اثْنَانِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ، وَالْمُرَادُ اثْنَانِ وقَوْله تَعَالَى فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ الاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ ، وَلَنَا إِجْمَاعُ أَهْلِ اللُّغَةِ فِي اخْتِلَافِ صِيَغِ الْوَاحِدِ ، وَالتَّثْنِيَةِ ، وَالْجَمْعِ .(وَلَا نِزَاعَ فِي الْإِرْثِ ، وَالْوَصِيَّةِ) فَإِنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ فِيهِمَا اثْنَانِ .

(وقَوْله تَعَالَى فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا مَجَازٌ) كَمَا يُذْكَرُ الْجَمْعُ لِلْوَاحِدِ (وَالْحَدِيثُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَوَارِيثِ أَوْ عَلَى سُنِّيَّةِ تَقَدُّمِ الْإِمَامِ)فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِي وَاحِدًا يَقُومُ عَلَى جَنْبِ الْإِمَامِ ، وَإِذَا كَانَ اثْنَيْنِ فَصَاعِدًا فَيَتَقَدَّمُ الامَامُ (أَوْ عَلَى اجْتِمَاعِ الرُّفْقَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْإِسْلَامِ)فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَ الْإِسْلَامُ ضَعِيفًا نَهَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَنْ يُسَافِرَ وَاحِدٌ أَوْ اثْنَانِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْوَاحِدُ شَيْطَانٌ ، وَالِاثْنَانِ شَيْطَانَانِ ، وَالثَّلاثَةُ رَكْبٌ فَلَمَّا ظَهَرَ قُوَّةُ الْإِسْلَامِ رَخَّصَ فِي سَفَرِ اثْنَيْنِ ، وَإِنَّمَا حَمَلْنَاهُ عَلَى أَحَدِ هَذِهِ الْمَعَانِي الثَّلاثَةِ لِئَلَّا يُخَالِفَ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ (وَلَا تَمَسُّكَ لَهُمْ بِنَحْوِ فَعَلْنَا لِأَنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ التَّثْنِيَةِ ، وَالْجَمْعِ لَا أَنَّ الْمُثَنَّى جَمْعٌ) فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ فَعَلْنَا صِيغَةٌ مَخْصُوصَةٌ بِالْجَمْعِ ، وَيَقَعُ عَلَى اثْنَيْنِ فَعُلِمَ أَنَّ الِاثْنَيْنِ جَمْعٌ فَنَقُولُ فَعَلْنَا غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْجَمْعِ بَلْ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ التَّثْنِيَةِ ، وَالْجَمْعِ لَا أَنَّ الْمُثَنَّى جَمْعٌ

ترجمہ:۔ فصل۔ (اس عام کے الفاظ میں۔ اور وہ یا تو عام ہوگا اپنے صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جیسا کہ الرّجال ہے اور یا

اپنے معنیٰ کے اعتبار سے اور یہ ثانی یا تو شامل ہوگا مجموعہ کو جیسا کہ رھط اور قوم ہے اور وہ لفظ جو جمع کے معنیٰ میں ہے یا (شامل ہوگا) ہر ایک کو علی سبیل الشمول جیسے مَن یاتینِي فله درهم ۔۔۔۔یعنی جو آئے گا میرے پاس اس کیلئے ایک درھم ہے۔ یا وہ شامل ہوگا ہر ایک کو علی سبیل البدل جیسے من یا تینی اولا فلہ درہم ۔ پس جمع اور جو اس جمع کے معنی میں ہو اس کا اطلاق کیا جاتا ہے تین سے زائد پر) پس اس کا قول یطلق علی الثلثہ فصاعد؛ یعنی صحیح ہے اسم جمع اور قوم اور رھط کا اطلاق تین سے لیکر الی مالا نھایہ تک پس جب ہوں اس کیلئے تین غلام مثال کے طور پر یا دس غلام پس وہ کہے عبیدی احرائر؛ میرے غلام آزاد ہیں، تو آزاد ہو جائیں گے تمام غلام اور نہیں ہے مراد کہ بیشک وہ احتمال رکھتا ہے تین یا اس سے زائد کا۔ کیونکہ یہ منافی ہے عموم کے (کیونکہ جمع کا اقل فرد تین ہے) اور بعض حضرات کے نزدیک دو ہیں اللہ تعالیٰ کے قول 'فاذ کان لہ اخوۃ' کی وجہ سے اور مراد دو ھیں اور اللہ تعالیٰ کا قول 'فقد صغت قلو بکما' اور آقا ﷺ کے قول 'الاثنان فما فوقھما جماعۃ کی وجہ سے۔ اور ہماری دلیل اھل لغت کا اجماع ہے واحد اور تثنیہ اور جمع کے صیغوں کے مختلف ہونے میں (اور نہیں ہے کوئی جھگڑا میراث اور وصیت میں) کیونکہ اقل جمع ان دونوں میں دو ہے (اور اللہ تعالیٰ کا قول فقد صغت قلو بکما مجاز ہے) جیسا کہ ذکر کیا جاتا ہے جمع کو واحد کیلئے (اور حدیث محمول ہے وراثتوں پر یا امام سے آگے بڑھنے کے سنت ہونے پر) کیونکہ جب ہوگا مقتدی واحد تو وہ کھڑا ہوگا امام کے پہلو پر اور جب ہوں دو یا زائد تو آگے بڑھ جائے گا امام (یا ساتھیوں کی جماعت پر محمول ہے اسلام کی قوت کے بڑھ جانے کے بعد) کیونکہ جب تھا اسلام ضعیف تو روکا آقا ﷺ نے کہ سفر کرے ایک یا دو آقا ﷺ کے فرمان الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثہ رکبٌ کی وجہ سے پس جب ظاہر ہوگئی اسلام کی قوت تو رخصت دیدی دو کے سفر کرنے میں اور جز ایں نیست کہ محمول کیا ہم نے ان معانی میں سے کسی ایک پر تاکہ نہ مخالف ہو جائے اہل عربیت کے اجماع کی (اور صحیح نہیں ہے استدلال ان کا فعلنا کی مثل کے ساتھ کیونکہ وہ مشترک ہے تثنیہ اور جمع کے درمیان نہ یہ کہ بیشک تثنیہ جمع ہے) کیونکہ وہ کہتے ہیں فعلنا ایسا صیغہ ہے جو مخصوص ہے جمع کے ساتھ اور واقع ہوتا ہے دو پر پس معلوم ہوا کہ بیشک دو جمع ہیں پس ہم کہتے ہیں کہ فعلنا جمع کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مشترک ہے تثنیہ اور جمع کے درمیان نہ یہ کہ بیشک تثنیہ جمع ہے۔

الفاظ عموم کا بیان

تشریح:۔ اس فصل میں ماتنؒ عام کے الفاظ کو بیان کر رہے ہیں کہ وہ الفاظ جو عموم پر دلالت کرتے ہیں وہ کون کون سے ہیں؟ وہ الفاظ جو عموم پر دلالت کرتے ہیں ان میں بعض تو ایسے ہیں جو اپنے صیغہ اور معنی دونوں کے اعتبار سے عام ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف معنیٰ کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے ہیں اول کی مثال ہے رجال اور ثانی صورت میں پھر دو

صورتیں ہیں کہ وہ لفظ اپنے افراد کے مجموعہ کو شامل ہوگا یا مجموعہ کو تو شامل نہیں ہوگا لیکن ہر ہر فرد کو شامل ہوگا۔اول کی مثال جیسے قوم اور رھط یہ صیغہ تو عام نہیں ہیں لیکن ان کا معنی عام ہے اور ان کو معنی جمع کہا جاتا ہے۔اور ثانی کی پھر دو صورتیں ہیں کہ وہ لفظ ہر ہر فرد کو علی سبیل الشمول شامل ہوگا یا علی سبیل البدلیت۔علی سبیل الشمول کا مطلب ہے کہ اس کا حکم ہر ہر فرد کو شامل ہوچاہے وہ اکٹھے ہوکر آجائیں یا اکیلے اکیلے جیسے کوئی آدمی یہ کہے من یاتینی فله درهم جو میرے پاس آئے گا اس کو میں ایک درھم دوں گا۔ یہاں من عام ہے لیکن صرف معنی کے اعتبار سے اور یہ تمام آدمیوں کو شامل ہے لیکن علی سبیل الشمول۔ مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے پاس ایک آدمی آتا ہے تو وہ بھی درہم کا مستحق ہوگا اور اگر کئی مل کر آجاتے ہیں یا کئی افراد متعاقب یعنی یکے بعد دیگرے آتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک ایک درہم کا مستحق ہوگا۔

اور اگر علی سبیل البدلیت شامل ہو تو اس کی مثال ہے کی کوئی آدمی کہے من یاتینی اولا فله درهم یہاں من عام ہے ہر اس آدمی کو شامل ہے جو سب سے پہلے آئے گا لیکن علی سبیل البدلیت یعنی انفرادی کی شرط کے ساتھ اور علی سبیل الاجتماع اپنے افراد کو شامل نہ ہوگا یعنی اور بہت کہ ایک وقت میں کئی افرد پر صادق نہیں آسکتا۔تو مذکورہ بالا صورت میں اگر ایک آدمی سب سے پہلے داخل ہوگا تو وہ درہم کا مستحق ہوگا۔اگر کئی آدمی مل کر سب سے پہلے پہنچتے ہیں تو کوئی بھی درہم کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ انفرادا پہلے آنا کسی میں بھی نہیں پایا گیا۔

الفاظ عموم کا حکم

فالجمع ومافی معناه:۔ یہاں سے سب کا حکم بیان فرمارہے ہیں۔کہ جمع (رجال) اور جو جمع کے معنی میں ہو (رھط قوم) ان کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوگا اور تین سے لیکر الی مالانھایۃ تک ان کا اطلاق درست ہے۔اور اس اطلاق کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تین سے لیکر الی مالانھایۃ پر اطلاق کا احتمال رکھتا ہے کہ تین پر بھی اطلاق کرسکتے ہیں اور تین سے زائد پر بھی اطلاق کرسکتے ہیں۔کیونکہ یہ عموم کے منافی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس جمع کا اطلاق جس عدد معین پر کریں گے تو یہ اس کے تمام افراد کو شامل ہوگا۔مثلاً کوئی آدمی یہ کہے کہ عبیدی احرار اور اس کے پاس تین غلام ہیں تو یہ عبیدی ان تینوں کو شامل ہوگا اور تینوں آزاد ہوجائیں گے اور اگر اس کے پس دس غلام ہیں تو دس کے دس آزاد ہوجائیں گے۔

لان اقل الجمع:۔ یہاں سے دلیل دے رہے ہیں کہ جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ جمع کا کم از کم درجہ تین ہے کیونکہ اھل لغت نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ واحد، تثنیہ اور جمع کے صیغے سارے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور یہ خلاف تب ہوسکتا ہے جب جمع کا کم از کم درجہ تین ہو کیونکہ اس کے نیچے ایک پر واحد کا صیغہ دلالت کرتا ہے اور دو پر

تثنیہ کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو جمع کی حد تین سے ہی شروع ہوگی۔

جمع کے بارے میں بعض کا مذہب اوران کے دلائل

وعند البعض اثنان لقولہ:۔ یہاں سے یہ بیان فرمار ہے ہیں کہ مذکورہ بالا مذہب جمہور کا تھا کہ جمع کا اطلاق کم ازکم تین افراد پر ہوگا۔بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ جمع کا اطلاق دو پر بھی ہوسکتا ہے تو ان کے نزدیک جمع کا کم ازکم درجہ دو ہے۔اور اس پر وہ چار دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

دلیل(۱):۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے' فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس' کہ اگر بہت سے بھائی ہوں تو اس کی ماں کوسُدس ملے گا ویسے ماں کا حصہ ثلث ہے لیکن بھائی اس کیلئے حاجب بن جاتے ہیں اس کے حصے کو ثلث۔ ۔سُدس میں بدل دیتے ہیں۔اور یہ حجب نقصان جس طرح کئی بھائیوں سے ہوتا ہے اسی طرح دو بھائیوں سے بھی ہو جاتا ہے اب آیت میں 'اخوۃ' جمع کا صیغہ ہے تو اگر جمع کا اطلاق کم ازکم تین پر ہوتا دو پر نہ ہوسکتا تو حجب کیلئے تین بھائیوں کا ہونا ضروری ہوتا دو سے حجب نہ ہوتا۔حالانکہ دو سے بھی حجب ہوتا ہے تو اخوۃ سے مراد کم ازکم دو بھائی ہوئے لھذا معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق دو پر ہوسکتا ہے۔

دلیل(۲):۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے'فقد صغت قلوبکما' یہاں خطاب حضرت امی عائشہؓ اور امی حفصہؓ کو ہے اور یہاں قلوب جمع ہے اس سے حضرت امی عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کا دل مراد ہے تو اس سے دو دل مراد لے سکتے ہیں اب یہاں جمع سے دو فرد مراد لیئے جارہے ہیں تو معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق کم ازکم دو پر ہوسکتا ہے۔

دلیل(۳):۔ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے' الاثنان فما فوقھما جماعۃ' تو آپ ﷺ نے بھی دو کو جمع شمار کیا ہے۔

دلیل(۴):۔ ماضی کی گردان میں جمع متکلم کا صیغہ ہے' فعلنا' یہاں 'نا' ضمیر جمع کی ہے لیکن اس کا اطلاق دو پر بھی ہو سکتا ہے۔

بعض حضرات کے ادلہ کے جوابات:۔ و لا نزاع فی الارث و الوصیۃ سے ان چاروں دلیلوں کے جواب ہیں۔

جواب دلیل اوّل:۔ 'فاذا کان لہ اخوۃ' میراث کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور میراث وصیت کے بارے میں بالاتفاق ہے دو بھی جمع میں داخل ہوتے ہیں تو آپ نے بھی اس آیت سے میراث میں یہ ثابت کیا ہے کہ دو جمع میں داخل ہیں اور ہم تمام حالات کی بات کررہے ہیں یعنی مطلقاً بغیر کسی خاص حالت کے جمع کا اطلاق دو پر نہیں ہوسکتا تو آپ کو

ایسی دلیل دینی چاہیے تھی جو مطلق ہو۔ یہ دلیل درست نہیں ہے۔

جواب دلیل ثانی: 'فقد صغت قلوبکما' پس قلوب سے مجازاً دو دل مراد لیے گئے ہیں اور یہ مجازاً دو دل مراد لینے پر قرینہ یہ ہے کہ قلوب کی اضافت تثنیہ کی طرف کی گئی ہے تو دو افراد کے دل بھی دو ہوں گے تو معلوم ہوا یہاں مجازاً تثنیہ مراد ہے۔ اور مجازاً تو جمع سے ایک فرد بھی مراد لیا جا سکتا ہے لھذا یہ کوئی دلیل نہیں ہے۔

جواب اول دلیل ثالث: 'الاثنان فما فوقھما جماعة' والی حدیث میراث اور وصیت کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور میراث اور وصیت میں تو دو کے جمع میں داخل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جواب ثانی: یا یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث اس بارے میں وارد ہوئی ہے کہ اگر امام کیساتھ نماز میں دو آدمی ہوں تو امام کے کھڑا ہونے کا طریقہ کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس بارے میں دو آدمی جماعت کے حکم میں ہیں کہ جو طریقہ جماعت کیساتھ کھڑا ہونے کا ہے وہی دو آدمیوں کے ہوتے ہوئے بھی ہوگا۔ امام ایک صف مقتدیوں سے آگے کھڑا ہوگا نہ ایسے جیسے ایک آدمی کے ہوتے ہوئے کھڑا ہونا ہے یعنی بائیں جانب ایک قدم آگے۔

تو یہ حدیث ایک خاص حالت کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ مطلقاً اور ہم مطلقاً کم از کم تین افراد مراد لینے کی بات کر رہے ہیں۔

جواب ثالث:۔ اور یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث سفر کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ کہ پہلے پہلے جب اسلام کو غلبہ نہیں ہوا تھا، ایک یا دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت نہیں تھی آپ کا فرمان ہے 'الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلاثة رکب' لیکن جب اسلام کو غلبہ ہوا تو آپؐ نے دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت دے دی۔ اور یہ فرمایا 'الاثنان فما فوقھما جماعة' تو یہ حدیث خاص سفر کی حالت میں نازل ہوئی ہے نہ کہ مطلقاً۔ لھذا اس حدیث سے بھی استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اور ہاں یہ تاویلیں ہم نے اس لیئے کی ہیں کہ اگر اس حدیث کو ظاہر پر محمول کریں تو اس میں اھل لغت کے اجماع کی مخالفت لازم آئے گی۔

جواب دلیل رابع: 'فعلنا' جمع متکلم) سے آپ کا دلیل پکڑنا درست نہیں ہے کیونکہ 'نا' ضمیر صرف جمع کیلئے وضع نہیں کی گئی بلکہ یہ مشترک ہے تثنیہ اور جمع دونوں کیلئے وضع کی گئی ہے اس لیئے اس سے جمع بھی مراد لیتے ہیں اور تثنیہ بھی مراد لیتے ہیں۔ لھذا یہ دلیل بھی درست نہیں۔ یہ دلیل تب درست ہوتی جب 'نا' ضمیر کی صرف جمع کیلئے وضع ہوتی اور اس سے مراد

دو بھی لیے جاتے حالانکہ ایسانہیں ہے۔

(فَيَصِحُّ تَخْصِيصُ الْجَمْعِ) تَعْقِيبٌ لِقَوْلِهِ إِنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ ثَلاثَةٌ ، وَالْمُرَادُ التَّخْصِيصُ بِالْمُسْتَقِلِّ (وَمَا فِي مَعْنَاهُ) كَالرَّهْطِ ، وَالْقَوْمِ (إِلَى الثَّلاثَةِ ، وَالْمُفْرَدِ) بِالْجَرِّ عَطْفٌ عَلَى الْجَمْعِ أَيْ الْمُفْرَدُ الْحَقِيقِيُّ (كَالرَّجُلِ) وَمَا فِي مَعْنَاهُ كَالْجَمْعِ الَّذِي يُرَادُ بِهِ الْوَاحِدُ (نَحْوُ لا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ إِلَى الْوَاحِدِ) أَيْ يَصِحُّ تَخْصِيصُ الْمُفْرَدِ إِلَى الْوَاحِدِ (وَالطَّائِفَةُ كَالْمُفْرَدِ) بِهَذَا فَسَّرَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَوْلَه تَعَالَى (فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ).

ترجمہ:۔ (پس صحیح ہے جمع کی تخصیص) تفریع ہے اس کے قول لان اقل الجمع ثلاثہ کے اور مراد تخصیص سے مستقل کیساتھ ہے (اور وہ جو جمع کے معنی میں ہو) جیسا کہ رھط اور قوم ہے (تین تک اور مفرد) جر کیساتھ عطف ہے جمع پر یعنی مفرد حقیقی (جیسا کہ رجل ہے اور وہ کہ جو مفرد کے معنی میں ہو) جیسا کہ وہ جمع جس سے مراد واحد ہو (جیسے لا اتزوج النساء ہے ایک تک) یعنی صحیح ہے مفرد کی تخصیص ایک تک (اور لفظ طائفہ مثل مفرد کے ہے) اور اسی کیساتھ تفسیر کی ہے حضرت ابن عباسؓ نے اللہ تعالی کے قول فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ کی۔

جمع کی تخصیص تین افراد تک ہوسکتی ہے اس سے کم نہیں

فیصح تخصیص الجمع:۔ جب یہ بیان ہو چکا کہ جمع عام ہے اور اس کا اطلاق تین اور اس سے زائد پر ہوتا ہے تو اب ماتنؒ تفریع متفرع کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ اگر جمع میں تخصیص کی جائے اور تخصیص بھی مستقل کے ذریعے ہو یا اس لفظ میں تخصیص کی جائے جو جمع کے معنی میں ہو جیسا کہ قوم اور رھط ہے تو یہ تخصیص تین افراد تک جائز ہے جب جمع یا جو جمع کے معنی میں ہے اس کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں گے تو اس کے بعد مزید تخصیص جائز نہیں ہوگی بلکہ تین افراد پر حکم ضرور صادق آئے گا کیونکہ تین افراد سے کم تخصیص عام کو جمع پر دلالت سے نکال دیتا ہے حالانکہ جمع کی اصل وضع کم از کم تین افراد کے لئے ہے اور اگر عام مفرد ہو جیسے رجل اور جو اس کے معنی میں ہو جیسے النساء اس میں واحد تک تخصیص جائز ہے کیونکہ مفرد کی اصل وضع واحد کے لئے ہے اس لئے تخصیص اس کو اصل وضع پر دلالت سے نہیں نکالتی۔

والطائفۃ کالمفرد:۔ یہاں سے ماتنؒ نے لفظ طائفہ کے بارے میں فائدہ بیان کیا ہے کہ یہ لفظ حقیقتاً مفرد تو نہیں لیکن مفرد

کی طرح ہے تو جس طرح مفرد میں ایک فرد تک تخصیص ہو سکتی ہے اسی طرح لفظ طائفہ میں بھی ایک فرد تک تخصیص ہو سکتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طائفہ کا لغوی معنی ہے قطعہ آگے عام ہے کہ واحد ہو یا اس سے زیادہ چنانچہ حضرت ابن عباس نے اللہ تعالی کے قول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة کی تفسیر میں اسی طرح فرمایا ہے کہ طائفہ سے مراد واحد ہے۔

(وَمِنْهَا)أَیْ مِنْ أَلْفَاظِ الْعَامِّ (الْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ إذَا لَمْ يَكُنْ مَعْهُودًا لِأَنَّ الْمُعَرَّفَ لَيْسَ هُوَ الْمَاهِيَّةَ فِي الْجَمْعِ ، وَلَا بَعْضَ الْأَفْرَادِ لِعَدَمِ الْأَوْلَوِيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْكُلُّ) اعْلَمْ أَنَّ لَامَ التَّعْرِيفِ إمَّا لِلْعَهْدِ الْخَارِجِيِّ أَوْ الذِّهْنِيِّ ، وَإِمَّا لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ ، وَإِمَّا لِتَعْرِيفِ الطَّبِيعَةِ لَكِنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ ثُمَّ الِاسْتِغْرَاقُ ثُمَّ تَعْرِيفُ الطَّبِيعَةِ لِأَنَّ اللَّفْظَ الَّذِي يَدْخُلُ عَلَيْهِ اللَّامُ دَالٌّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ بِدُونِ اللَّامِ فَحَمْلُ اللَّامِ عَلَى الْفَائِدَةِ الْجَدِيدَةِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى تَعْرِيفِ الطَّبِيعَةِ ، وَالْفَائِدَةِ الْجَدِيدَةِ أَمَّا تَعْرِيفُ الْعَهْدِ أَوْ اسْتِغْرَاقُ الْجِنْسِ ، وَتَعْرِيفُ الْعَهْدِ أَوْلَى مِنْ الِاسْتِغْرَاقِ لِأَنَّهُ إذَا ذُكِرَ بَعْضَ أَفْرَادِ الْجِنْسِ خَارِجًا أَوْ ذِهْنًا فَحَمْلُ اللَّامِ عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ الْمَذْكُورِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ لِأَنَّ الْبَعْضَ مُتَيَقَّنٌ ، وَالْكُلَّ مُحْتَمَلٌ فَإِذَا عُلِمَ ذَلِكَ فَفِي الْجَمْعِ الْمُحَلَّى ، بِالْأَلِفِ ، وَاللَّامِ لَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ عَلَى تَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ لِأَنَّ الْجَمْعَ وُضِعَ لِأَفْرَادِ الْمَاهِيَّةِ لَا لِلْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ لِكُلٍّ يُحْمَلُ عَلَيْهَا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ عَلَى مَا يَأْتِي فِي هَذِهِ الصَّفْحَةِ ، وَلَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى الْعَهْدِ إذَا لَمْ يَكُنْ عَهْدٌ فَقَوْلُهُ ، وَلَا بَعْضَ الْأَفْرَادِ لِعَدَمِ الْأَوْلَوِيَّةِ إشَارَةٌ .

(إلَى هَذَا فَتَعَيَّنَ الِاسْتِغْرَاقُ ، وَلِتَمَسُّكِهِمْ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ)) لَمَّا ، وَقَعَ الِاخْتِلَافُ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخِلَافَةِ ، وَقَالَ الْأَنْصَارُ مِنَّا أَمِيرٌ ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ تَمَسَّكَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ

عَنْهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ) ، وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ .(وَلِصِحَّةِ الِاسْتِثْنَاءِ)

ترجمہ:۔ (اوران میں سے)یعنی عام کے الفاظ میں سے (جمع معرف ہے جبکہ نہ ہووہ الف لام معہود کا۔ کیونکہ معرف نہیں ہے وہ ماھیت جمع میں اور نہ ہی بعض افراد اولویت کے نہ ہونے کی وجہ سے پس متعین ہو گئے کل افراد) تو جان لے کہ بیشک لام تعریف یا تو ہوگا عہد خارجی کا یا ذھنی کا اور یا جنس کے استغراق کیلئے یا پھر طبعیت کی تعریف کیلئے کیونکہ وہ لفظ کہ داخل ہوتا ہے اس پر لام وہ دلالت کرنے والا ہوتا ہے ماھیت پر بغیر لام کے پس لام کو محمول کرنا فائدہ جدیدہ پر اولیٰ ہے اس کو محمول کرنے سے تعریف طبعیت پر اور فائدہ جدیدہ یا تو عہد کی تعریف ہے یا جنس کا استغراق ہے اور تعریف عہد اولیٰ ہے استغراق سے۔ کیونکہ جب ذکر کیا جائے جنس کے بعض افراد کو خارجی ہوں یا ذھنی ہوں پس لام کو محمول کرنا ان بعض مذکور پر اولیٰ ہوتا ہے اس کو محمول کرنے سے تمام افراد پر کیونکہ بعض افراد متعین ہیں اور تمام افراد محتمل ہیں پس جب معلوم ہو گئی یہ بات تو جمع معرف باللام نہیں ہے ممکن اس کو محمول کرنا حقیقت کے طریقہ پر تعریف ماھیت پر کیونکہ جمع کو وضع کیا گیا ہے افراد ماھیت کے لے نہ کہ ماھیت کے لیے اس حیثیت سے کی وہ ماھیت ہے لیکن محمول کیا جاتا ہے اس ماھیت پر مجاز کے طریق کیساتھ جیسا کہ آرہا ہے اسی صفحہ میں اور نہیں ہے ممکن اس کو محمول کرنا عہد پر جبکہ نہ ہو وہ عہد کا پس اس کا قول ولا لبعض الافراد لعدم الاولویۃ' اشارہ ہے اسی کی طرف پس متعین ہو گیا استغراق (اور بوجہ استدلال پکڑنے ان کے آقا کے فرمان 'الایمۃ من قریش' امام قریش میں سے ہوں گے' سے) جب واقع ہوا اختلاف رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت میں اور کہا انصار نے کہ ہم میں سے ایک امیر ہوگا اور تم میں سے ایک امیر ہوگا تو استدلال پکڑا حضرت ابوبکر صدیقؓ نے آقا کے فرمان 'الایمۃ من قریش' سے اور انکار نہیں کیا اس کا کسی ایک نے (اور بوجہ صحیح ہونے استثناء کے)

تشریح:۔ ومنھا ای من الفاظ العام:۔ عام کے الفاظ میں سے ایک جمع ہے لیکن وہ جمع جو معرف باللام ہو۔ اور یہ جمع معرف باللام اس وقت عام بنتا ہے جس وقت وہ پہلے سے معہود نہ یعنی پہلے اس کا تذکرہ نہ ہو چکا ہو۔ اس کی تفصیل پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ سمجھیں۔

الف لام میں اول درجہ عہد کا ہے پھر استغراق کا پھر جنس کا

مقدمہ:۔ الف لام کی چار قسمیں ہیں۔ جنسی، استغراقی، عہد خارجی، عہد ذہنی۔ اگر الف لام کے مدلول سے مراد اس کی

ماہیت ہوافراد مراد نہ ہوں تو وہ جنسی اور طبعی ہے اور اگر افراد مراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ تمام افراد مراد ہوں گے یا بعض افراد۔ اگر تمام افراد مراد ہوں تو یہ استغراقی ہے اور اگر بعض افراد مراد ہوں تو وہ خارج میں متعین ہونگے یا نہیں۔ اگر خارج میں متعین ہوں تو یہ عہد خارجی ہے اور اگر خارج میں متعین نہ ہوں تو عہد ذہنی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان تمام میں سب سے پہلا درجہ عہد کا ہے پھر استغراق کا ہے اور آخر میں جنس کا ہے۔ جنس کا درجہ سب سے آخر میں اس لیے ہے کہ کوئی بھی لفظ ہو الف لام کے بغیر بھی اپنی ماہیت پر دلالت کرتا ہے تو اگر الف لام کے داخل ہونے کے بعد بھی وہ ماہیت پر دلالت کرے تو کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ حالانکہ لفظ کو فائدہ جدیدہ پر محمول کرنا بہتر ہوتا ہے۔ اور فائدہ جدیدہ ماہیت مراد لینے کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ عہد یا استغراق کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس لے اوّلاً ہم الف لام کو عہد اور استغراق پر محمول کریں گے اگر نہ ہو سکے تو جنس پر محمول کریں گے۔

اور پھر عہد اور استغراق میں سے عہد پر محمول کرنا مقدم اس لیے ہے کہ جب مدخول کے جن افراد کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہو تو ان بعض کو مراد لینا یقینی ہوگا اور تمام افراد کو مراد لینا محتمل ہوگا۔ اور محتمل کی بجائے یقینی کو مراد لینا بہتر ہوتا ہے اس لیے عہد مقدم ہوگا۔

جمع معرّف باللام کے عموم پر دلائل

جمع معرف باللام کے عموم پر دلیل اول:۔ جب جمع معرف باللام کا مدلول پہلے معہود نہیں ہوگا اس وقت اس کو ہم نہ تو عہد پر محمول کر سکتے ہیں اور نہ ہی جنس پر۔ عہد پر اس لیے محمول نہیں کر سکتے کہ وہ پہلے معہود نہیں ہے۔ او اگر جنس پر محمول کریں تو یہ حقیقتاً نہیں ہوگا بلکہ مجازاً ہوگا۔ کیونکہ جمع کو ماہیت کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔ اس کے افراد کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ تو ماہیت معنیٰ موضوع لہ نہ ہوا اور نہ حقیقی ہوا تو الف لام کو اس پر محمول کرنا حقیقتاً نہ ہوا اس لیے جنس پر بھی محمول نہیں کریں گے۔ لھذا اس کو استغراق پر ہی محمول کریں گے اور اس وقت اس میں عموم آجائے گا اس لیے ہم نے کہا عام کے الفاظ میں ایک جمع معرف باللام ہے۔ جمع معرف باللام کے عام ہونے کی دو دلیلیں اور بھی ہیں۔

دلیل ثانی:۔ ولتمسکھم بقوله علیه السلام الا ئمة من قریش۔ دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے جب آپؐ کا وصال ہوا تو انصار و مہاجرین کے درمیان خلافت کے بارے میں مشورہ ہوا تو انصار نے کہا "منا امیر و منکم امیر" کہ ایک ہمارا امیر ہوگا اور ایک تمہارا امیر ہوگا لیکن اس کے جواب میں حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا کہ نبی پاکؐ کا فرمان ہے "الائمۃ من قریش" اس حدیث مبارک کو آپؓ نے اس بات پر دلیل بنایا کہ امیر صرف قریش سے ہی ہوگا اور یہ دلیل تب بن سکتی ہے جب الائمۃ

(جو جمع معرف باللام ہے) میں عموم ہو کہ تمام امیر اور خلفاء قریش میں سے ہی ہوں گے۔ کیونکہ اگر اس میں عموم نہ مانا جائے تو جواب میں کہا جاسکتا تھا کہ کچھ ائمہ قریش کے ہو جائیں اور کچھ امراء ہم میں سے ہو جائیں تو بھی آپ ﷺ کے فرمان پر عمل ہو جائے گا لیکن جواب میں کسی صحابی نے یہ نہیں کہا بلکہ سب نے اس بات کو مان لیا کہ تمام امراء اور خلفاء قریش سے ہی ہوں گے۔ تو معلوم ہوا کہ جمع معرف باللام عام ہوتا ہے۔

دلیل ثالث:۔ ولصحه الا ستشناء تیسری دلیل یہ ہے کہ جمع معرف بالام سے استثناء کرنا صحیح ہے مثلاً کوئی یہ کہے جاءنی القوم الا زیدا تو درست ہے اور اس استثناء کا درست ہونا ہی اس بات پر دلیل ہے کہ جمع معرف باللام عام ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ عام نہ ہو بلکہ خاص ہو اور کسی متعین فرد پر دلالت کرے تو اس سے استثناء کرنا درست نہ ہو۔ حالانکہ وہ درست ہے لهذا جمع معرف باللام عام ہے۔

قَالَ مَشَايِخُنَا هَذَا الْجَمْعُ) أَىُ الْجَمْعُ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ (مَجَازٌ عَنِ الْجِنْسِ ، وَتَبْطُلُ الْجَمْعِيَّةُ حَتَّى لَوْ حَلَفَ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ يَحْنَثُ بِالْوَاحِدَةِ ، وَيُرَادُ الْوَاحِدُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) ، وَلَوْ أَوْصَى بِشَيْءٍ لِزَيْدٍ ، وَلِلْفُقَرَاءِ نُصْفَ بَيْنَهُ ، وَبَيْنَهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى (لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ) هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْجَمْعَ مَجَازٌ عَنِ الْجِنْسِ .

(وَلِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَعْهُودٌ ، وَلَيْسَ لِلِاسْتِغْرَاقِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى تَعْرِيفِ الْجِنْسِ) ، وَإِنَّمَا قَالَ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ أَمَّا فِي قَوْلِهِ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَلِأَنَّ الْيَمِينَ لِلْمَنْعِ ، وَتَزَوُّجُ جَمِيعِ نِسَاءِ الدُّنْيَا غَيْرُ مُمْكِنٍ فَمَنْعُهُ يَكُونُ لَغْوًا ، وَفِي قَوْله تَعَالَى (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) لَا يُمْكِنُ صَرْفُ الصَّدَقَاتِ إِلَى جَمِيعِ فُقَرَاءِ الدُّنْيَا فَلَا يَكُونُ الِاسْتِغْرَاقُ مُرَادًا فَيَكُونُ لِتَعْرِيفِ الْجِنْسِ مَجَازًا فَتَكُونُ الْآيَةُ لِبَيَانِ مَصْرِفِ الزَّكَاةِ .

(فَتَبْقَى الْجَمْعِيَّةُ فِيهِ مِنْ وَجْهٍ ، وَلَوْ لَمْ يُحْمَلْ عَلَى الْجِنْسِ لَبَطَلَ اللَّامُ أَصْلًا) أَيْ إِذَا كَانَ اللَّامُ لِتَعْرِيفِ الْجِنْسِ ، وَمَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ بَاقٍ فِي الْجِنْسِ مِنْ وَجْهٍ لِأَنَّ

الْجِنْسَ يَدُلُّ عَلَى الْكَثْرَةِ تَضَمُّنًا فَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ حَرْفُ اللَّامِ مَعْمُولٌ وَمَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ بَاقٍ مِنْ وَجْهٍ ، وَلَوْ لَمْ يُحْمَلْ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى ، وَتَبْقَى الْجَمْعِيَّةُ عَلَى حَالِهَا يَبْطُلُ اللَّامُ بِالْكُلِّيَّةِ فَحَمْلُهُ عَلَى تَعْرِيفِ الْجِنْسِ ، وَإِبْطَالِ الْجَمْعِيَّةِ مِنْ وَجْهٍ أَوْلَى ، وَهَذَا مَعْنَى كَلَامِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَابِ مُوجِبِ الْأَمْرِ فِي مَعْنَى الْعُمُومِ ، وَالتَّكْرَارِ لِأَنَّا إذَا أَبْقَيْنَاهُ جَمْعًا لَغَا حَرْفُ الْعَهْدِ أَصْلًا إلَى آخِرِهِ فَعُلِمَ مِنْ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ أَنَّ مَا قَالُوا أَنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى الْجِنْسِ مَجَازًا مُقَيَّدٌ بِصُوَرٍ لَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى الْعَهْدِ ، وَالِاسْتِغْرَاقِ حَتَّى لَوْ أَمْكَنَ يُحْمَلُ عَلَيْهِ كَمَا فِي قَوْله تَعَالَى (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) فَإِنَّ عُلَمَاءَنَا قَالُوا إنَّهُ لِسَلْبِ الْعُمُومِ لَا لِعُمُومِ السَّلْبِ فَجَعَلُوا اللَّامَ لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ .

(وَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ بِغَيْرِ اللَّامِ نَحْوُ عَبِيدِي أَحْرَارٌ عَامٌّ أَيْضًا لِصِحَّةِ الِاسْتِثْنَاءِ ، وَاخْتُلِفَ فِي الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ ، وَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ عَامٍّ ، وَعِنْدَ الْبَعْضِ عَامٌّ لِصِحَّةِ الِاسْتِثْنَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) ، وَالنَّحْوِيُّونَ حَمَلُوا إلَّا عَلَى غَيْرِ.

ترجمہ:۔ کہا ہے ہمارے مشائخ نے کہ یہ جمع) یعنی معرف باللام (مجاز ہے جنس سے اور باطل ہو جاتی ہے جمعیت حتی کہ اگر قسم اٹھائے کہ ' لا اتزوج النساء 'تو حانث ہو جائے گا ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے، اور مراد لیا جاتا ہے ایک فقیر اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء سے اور اگر وصیت کی کسی شی کی زید کیلئے اور فقراء کیلئے تو تنصیف کی جائے گی اس شی کی اس زید اور ان فقراء کے درمیان ۔ اللہ تعالیٰ کے قول 'لا یحل لک النساء من بعد' کی وجہ سے) یہ دلیل ہے اس بات پر کہ بیشک جمع مجاز ہے جنس سے (اور اس لیے کہ جب نہیں ہے یہاں معہود اور نہیں ہے استغراق کیلئے فائدہ کے نہ ہونے کی وجہ سے تو واجب ہے اس کو محمول کرنا جنس کی تعریف پر) اور جز ایں نیست کہ کہا لعدم الفائدہ بہر حال اس کے قول لا اتزوج النساء میں پس تحقیق یمین رکنے کے لئے ہے اور دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ممکن نہیں ہے پس اس کا رکنا لغو ہو گا اور اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں نہیں ہے ممکن صدقات کو پھیرنا دنیا جہاں کے تمام فقراء کی طرف ۔ پس نہیں ہو گا مراد

استغراق تو ہو جائے گا جنس کی تعریف کیلئے مجازاً پس ہوگی آیت زکوٰۃ کے مصرف کو بیان کرنے کیلئے (پس باقی رہے گی جمعیت اس میں من وجہ اور اگر محمول نہ کیا جائے جنس پر تو البتہ باطل ہو جائے گا لام بالکل) یعنی لام جب جنس کی تعریف کیلئے ہو تو جمعیت کا معنی باقی ہے جنس میں من وجہ کیونکہ جنس دلالت کرتی ہے کثرت پر ضمناً پس اس طریقہ سے حرف لام معمول ہے۔ اور جمعیت کا معنی باقی ہے من وجہ اور اگر نہ محمول کیا جائے اس معنی پر اور باقی رہے جمعیت اپنی حالت پر تو باطل ہو جائے گا۔ لام کلی طور پر پس اس کو محمول کرنا جنس کی تعریف پر اور جمعیت کو من وجہ باطل کرنا اولیٰ ہے اور یہ معنی فخر الاسلام کی کلام کا ' **موجب الامرفی معنی العموم والتکرار** ' کے باب میں **لانا اذا بقیناہ جمعا لغا حرف العھد الی آخرہ** (یعنی جب ہم اس کو باقی رکھیں گے تو لغو ہو جائے گا عہد بالکل) پس معلوم ہو گیا ان بحثوں سے وہ جو انہوں نے کہا کہ بیشک اس لام کو محمول کیا جائے گا جنس پر مجازاً یہ مقید ہے ایسی صورت کیساتھ نہ ممکن ہو اس کو محمول کرنا عہد استغراق پر حتی کہ اگر ممکن ہو تو محمول کیا جائے گا اسی پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول 'لا تدرکہ الا بصار' میں ہے کیونکہ ھمارے علماء نے کہا ہے کہ بیشک وہ سلب عموم کیلئے ہے نہ کہ عموم سلب کیلئے پس انہوں نے بنایا لام کو جنس کے استغراق کیلئے (جمع جو معرفہ ہو بغیر لام کے جیسے عبیدی احرار' یہ بھی عام ہے استثناء کے صحیح ہونے کی وجہ سے اور اختلاف کیا گیا ہے جمع منکر میں اور اکثر حضرات اس بات پر ہیں کہ وہ عام نہیں ہے اور بعض حضرات کے نزدیک عام ہے استثناء کے صحیح ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے **لو کان فیھما الھة الا اللہ لفسدتا** اور نحوی محمول کرتے ہیں الا کو غیر پر)

جمع معرف باللام سے جنس مراد لینا مجاز ہے اور اس وقت اس کی جمعیت ٹوٹ جاتی ہے

قال مشائخنا ھذا الجمع ای الجمع المحلی باللام:۔ یہاں سے ماتنؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ ہمارے مشائخ نے اس جمع معرف باللام کے بارے میں یہ کہا ہے کہ اس کو مجازاً جنس پر بھی محمول کیا جاتا ہے اور اس وقت جمعیت والا معنی ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی آدمی قسم اٹھاتا ہے کہ ''لا اتزوج النساء'' یہاں النساء میں جمعیت والا معنی مراد نہیں ہے بلکہ جنسیت والا معنیٰ مراد ہے۔ لھذا حالف اگر ایک عورت کیساتھ نکاح کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''انما الصدقات للفقراء'' یہاں فقراء پر الف لام جنس کا ہے اور اسمیں جنسیت والے معنی پر عمل کیا جائے گا اس لیے ایک فقیر کو صدقہ دینے سے بھی صدقہ ادا ہو جائے گا (صدقہ سے مراد زکوٰۃ وغیرہ ہے) اسی طرح اگر آدمی وصیت کرتا ہے کہ 'اوصی المال لزید وللفقراء' تو یہاں فقراء سے کم از کم تین فقیر مراد لینا ضروری نہیں کہ مال کے چار حصے کر کے ایک حصہ زید کو اور باقی تین فقراء کو دیے جائیں۔ بلکہ اس میں جنسیت والا معنی مراد ہوگا اور ایک فقیر کا اعتبار کرتے ہوئے مال دو حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور نصف

زید کو نصف کسی فقیر کو دیدیا جائے گا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''لا یحل لک النساء من بعد'' یہاں آپ ﷺ کو یہ نہیں کہا گیا ان موجودہ زوجات کے علاوہ دنیا کی تمام اور عورتوں سے نکاح نہیں کر سکتے ایک دو کیساتھ نکاح کر سکتے ہو بلکہ سرے سے کسی عورت سے بھی نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ تبھی ہو سکتا ہے کہ النساء میں الف لام جنس کا ہو۔

تو مذکورہ بالا تمام امثلہ میں جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کیا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اس کو عہد پر محمول نہیں کر سکتے کہ اسی طرح استغراق پر بھی محمول نہیں کر سکتے ۔عہد پر اس لیے محمول نہیں کر سکتے کہ یہ تمام الفاظ معہود نہیں ہیں یعنی ماقبل میں انکا ذکر نہیں ہوا اور استغراق پر اس لیے محمول نہیں کر سکتے کہ استغراق پر محمول کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اول مثال ''لا اتزوج النساء'' میں تو اس لئے فائدہ نہیں ہے کہ قسم منع کیلئے ہے یعنی اپنے آپ کو روکنے کیلئے تو اگر النساء میں استغراق ہو مطلب یہ ہوگا کہ حالف اپنے آپ کو دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنے سے منع کر رہا ہے حالانکہ یہ تو اس کے بس میں ہی نہیں ہے تو روکنے کا کیا فائدہ تو قسم لغو ہو جائے گی کوئی فائدہ نہیں رہے گا۔اور دوسری اور تیسری مثال ''انما الصدقات للفقراء'' اور وصیت والی مثال میں اس لیے فائدہ نہیں ہے کہ تمام فقراء کو صدقہ اور مال پہنچانا ممکن نہیں ہے ۔تو استغراق والے معنی سے ''تکلیف مالا یطاق'' لازم آئے گی۔اسی طرح آخری مثال ''لا یحل لک النساء میں کہ تمام عورتوں سے نکاح کرنا تو ممکن ہی نہیں ہے تو منع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔تو جب تمام صورتوں میں الف لام سے نہ عہد مراد لے سکتے ہیں نہ ہی استغراق تو اس کو مجازاً جنس پر محمول کیا جائے گا۔

جمع معرف باللام سے مراد جب جنس ہو تو من وجہ جمعیت باقی رہتی ہے

فتبقی الجمعیۃ فیہ من وجہ:۔ یہاں سے تفریع ذکر کر رہے ہیں جب معرف باللام کو جنس پر محمول کر لیا جائے تو اس میں جمعیۃ من وجہ ختم ہو جائے گی اور من وجہ باقی رہے گی۔ من وجہ ختم تو اس لیے ہوگی کہ اس کا اطلاق ایک اور دو پر بھی ہوگا حالانکہ جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے۔اور من وجہ باقی اس لیے رہے گی کہ جمع کا صیغہ کثرت پر دلالت کرتا ہے اور جنس بھی تضمناً کثرت پر دلالت کرتی ہے۔

فائدہ:۔ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ اس جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کر کے جمعیت والا معنی من وجہ ختم اس لیے کیا ہے کہ اگر جمعیت والا معنی کو باقی رکھا جائے تو الف لام باطل ہو جائے گا اس کا کوئی فائدہ نہیں رہے گا۔ کیونکہ جمعیت والا معنی تو الف لام کے بغیر بھی اس میں موجود تھا تو اگر الف لام کے بعد بھی اس میں صرف جمعیت والا معنی باقی رہے تو الف لام بالکل

باطل ہو جائے گا اس لیے اس کو جنس پر محمول کرنا اولیٰ ہے اسی بات کو امام فخر الاسلامؒ نے عموم کے تکرار کے بارے میں امر کے موجب کی بحث میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے'' کہ اگر ہم جمع کو جمع کے معنیٰ میں باقی رکھیں تو حرف عہد' یعنی الف لام باطل ہو جائے گا۔

جمع میں الف لام جنس پر کب محمول ہو سکتا ہے؟

فعلم من هذه الابحاث:۔ یہاں سے ماتنؒ یہ بیان فرمار ہے ہیں کہ ان ابحاث سے معلوم ہوا کہ جمع معرف باللام کو مجازاً جنس پر اس وقت محمول کیا جائے گا جب اس کو عہد یا استغراق پر محمول کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ ضابطہ ہے کہ حقیقت کو اس وقت ترک کیا جا سکتا ہے جب حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہو۔ اگر عہد یا استغراق پر محمول کرنا ممکن ہو تو پھر اس کو اپنے حقیقی معنی یعنی استغراق وغیرہ پر محمول کیا جائے گا نہ کہ جنس پر جیسے'' لا تدرکہ الابصار'' یہاں علماء نے فرمایا ہے کہ یہ نفی سلب عموم کیلئے ہے یعنی عموم کا ہی سلب کیا گیا ہے عموم سلب کیلئے نہیں یعنی نفی کو عام نہیں کیا گیا کہ بعض سے ہو یا تمام سے۔ تو یہاں انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے۔

جمع معرف بغیر اللام کا حکم

والجمع المعرف بغير اللام:۔ پہلے تو اس جمع کا حکم بیان کیا جو معرف باللام ہو اب اس جمع کا حکم بیان فرمار ہے ہیں جو معرف تو ہو لیکن معرف بالام نہ ہو معرف بغیر اللام ہو جیسے ''عبیدی احرار'' یہاں عبیدی جمع ہے اور معرف باضافت ہے معرف باللام نہیں ہے۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ بھی عام ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اس سے استثناء کرنا درست ہوتا ہے حالانکہ اگر یہ عام نہ ہوتا تو اس سے استثناء کرنا درست نہ ہوتا۔

جمع منکر کا حکم

واختلف فی الجمع المنکر:۔ یہاں سے ماتنؒ جمع منکر کا حکم بیان فرمار ہے ہیں کہ جمع منکر کے بارے میں اختلاف ہے۔ اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ یہ عام نہیں ہوتا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ استعمالات میں رجال کا اطلاق رجل کی طرح ہوتا ہے کہ جس طرح وہ علی سبیل البدلیت تمام افراد پر بولا جاتا ہے اور اس میں استغراق نہیں پایا جاتا اسی طرح رجال کا اطلاق بھی علی سبیل البدلیت تمام افراد پر ہوتا ہے اس میں بھی استغراق اور شمول نہیں ہوتا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ عام ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس سے استثناء کرنا درست ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے''لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا''

یہاں "الھۃ" جمع منکر ہے اور اس سے الا اللہ کا استثناء کیا گیا ہے۔ اگر الھۃ عام نہ ہوتا تو یہ استثناء درست نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ جمع منکر عام ہوتا ہے لیکن اکثر حضرات جو اس کے عموم کے قائل نہیں وہ جواب دیتے ہیں کہ نحویوں کے نزدیک "الا اللہ" استثناء نہیں ہے بلکہ الّا یہاں پر غیر کے معنی میں ہے لھذا یہ استدلال درست نہیں ہے۔

(وَمِنْهَا)اَیْ مِنْ اَلْفَاظِ الْعَامِ(الْمُفْرَدُ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْمَعْهُودِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) وَقَوْله تَعَالَى (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) إِلَّا أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّهُ لِتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ نَحْوُ أَكَلْت الْخُبْزَ ، وَشَرِبْت الْمَاءَ) ، وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ تَعْرِيفُ الْمَاهِيَّةِ إِلَى الْقَرِينَةِ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْأَصْلَ فِي اللَّامِ الْعَهْدُ ثُمَّ الِاسْتِغْرَاقُ ثُمَّ تَعْرِيفُ الْمَاهِيَّةِ .

(وَمِنْهَا النَّكِرَةُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى (قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى) فِي جَوَابِ (مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ)) وَجْهُ التَّمَسُّكِ أَنَّهُمْ قَالُوا (مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ) فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مِثْلُ هَذَا الْكَلَامِ لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمْ يَسْتَقِمْ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ الْإِيجَابُ الْجُزْئِيُّ ، وَهُوَ قَوْله تَعَالَى (قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى)(وَلِكَلِمَةِ التَّوْحِيدِ).

ترجمہ:۔ (اور ان میں سے) یعنی الفاظ عام میں سے (وہ مفرد ہے جو معرف باللام ہو جب کہ نہ ہو وہ معہود کیلئے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے "السارق والسارقۃ مگر یہ کہ دلالت کرے قرینہ اس بات پر کہ بیشک وہ ماہیت کی تعریف کے لیے ہے جیسے اکلت الخبز اور شربت الماء) اور جز این نیست کہ احتیاج ہوتی ہے ماھیت کی تعریف میں قرینہ کی طرف بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ لام میں اصل عھد ہے۔ پھر استغراق ہے پھر ماھیت کی تعریف ہے (ان میں سے وہ نکرہ ہے جو تحت النفی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" ما انزل اللہ علی بشر من شیء کے جواب میں) استدلال کا طریق یہ ہے کہ بیشک انہوں نے کہا کہ نہیں نازل کی اللہ نے کسی بشر پر کوئی شے۔ پس اگر نہ ہو اس کلام کی مثل سلب کلی کیلئے تو نہیں تام ہوگا ان پر رد کرنے میں ایجاب جزئی اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ (اور کلمہ توحید کی وجہ سے)۔

مفرد معرف باللام عام ہوتا ہے

تشریح:۔ ومنھا المفرد المحلّٰی باللام: عام کے الفاظ میں سے ایک لفظ مفرد ہے جو معرف باالام ہو۔لیکن اس وقت کہ جب وہ معہود نہ ہو۔اگر وہ معہود ہواتو پھر وہ عام نہیں ہوگا اور اس کی تفصیل جمع معرف باللام میں گزر چکی ہے۔

جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ''ان الانسان لفی خسر'' یہاں انسان مفرد ہے اور اس پر الف لام استغراق کا ہے کیونکہ الا الذین امنوا سے اس سے استثناء کیا گیا ہے اور استثناء تبھی درست ہوسکتا ہے جب الف لام استغراق کا ہو۔

اسی طرح ارشاد باری تعالٰی ہے والسارق والسارقۃ الآیۃ۔ یہاں کوئی خاص چور مراد ہے نہیں کیونکہ معہود نہیں ہے اور نہ ہی جنس چور مراد ہے کیونکہ جنس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا بلکہ فرد کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس لیے یہ لام استغراق کا ہے اور السارق والسارقۃ عام ہیں۔اس لے ہم نے کہا کہ جب الف لام مفرد پر داخل ہو اور وہ معہود نہ ہو تو وہ استغراق پر محمول ہوگا۔

فائدہ:۔ مصنف ؒ نے دو مثالیں دے کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مفرد پر الف لام تعریف کا حرفی ہوگا۔جیسے ان الانسان میں ہے یا اسمی ہوگا جیسے السارق والسارقۃ میں بمعنی الذی ہے۔اور الف لام حرف ہو یا اسمی عام ہونے میں برابر ہے۔

وجود قرینہ کے وقت مفرد میں الف کے مدلول سے ماہیت مراد ہوتی ہے

الا ان تدل القرینۃ:۔ الف لام معہود نہ ہونے کی صورت میں استغراق پر محمول ہوگا۔ہاں اگر کوئی قرینہ اس بات پر پایا جائے کہ یہاں الف لام کے مدخول سے ماھیت مراد ہے تو پھر ماھیت مراد لے لی جاتی ہے۔اور پھر بعض دفعہ تو ماھیت من حیث الماھیت مراد ہوتی ہے اور بعض دفعہ ماھیت اپنے افراد میں سے کسی فرد کے ضمن میں مراد ہوتی ہے اول کی مثال الانسان حیوان ناطق ہے۔یہاں الف لام ماھیت کیلئے ہے اور انسان کی ماھیت من حیث الماھیت حیوان ناطق ہے۔ثانی کی مثال اکلت الخبز اور شربت الماء ہے یہاں الخبز اور الماء پر الف لام عہد کا نہیں ہے معہود نہ ہونے کی وجہ سے اور استغراق کا بھی نہیں ہے بلکہ جنس کا ہے اور اس پر قرینہ اکل اور شرب ہیں کہ ایک آدمی دنیا کی تمام روٹیوں کو نہیں کھا سکتا اور نہ ہی دنیا کا تمام پانی پی سکتا ہے تو یہاں اس قرینے کی وجہ سے اس کو جنس پر محمول کیا جائے گا اور یہ جنس کسی نہ کسی فرد کے ضمن میں پائی جائے گی۔لھذا اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ میں نے روٹی کا کوئی فرد کھایا ہے اور پانی کا کوئی فرد پیا ہے۔

فائدہ:۔ ماھیت کو مراد لینے کے وقت ہم نے قرینے کا ذکر اس لیے کیا کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ الف لام میں اصل عہد ہے اس کے بعد دوسرا درجہ استغراق کا ہے اور اس کے بعد جنس کا درجہ ہے تو جب جنس تیسرے نمبر پر ہے تو یہ خلاف اصل ہوا اور

جو معنی خلاف اصل ہو وہ مجاز ہوتا ہے اور مجازی معنی مراد لینے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

نکرہ تحت النفی کا عموم اوراس پر دلائل

ومنھا النکرۃ موضع النفی لقولہ تعالیٰ:۔ عام کے الفاظ میں سے وہ نکرہ بھی ہے جو تحت النفی واقع ہو کیونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کے لئے ہے اور فرد مبہم کی نفی تمام افراد کے انتفاء سے ہوسکتی ہے اور اس نکرہ کے عام ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قرآن پاک میں ہے۔''ماانزل اللہ علیٰ بشر من شیٔ'' یہ یہودیوں نے آپؐ کی نبوت کا انکار کرتے ہوئے کہا تھا کہ اللہ نے کسی بشر پر کوئی شے نازل نہیں کی۔اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا قل من انزل لکتاب الذی جاء بہ موسیٰ یہ آیت قضیہ موجبہ جزئیہ ہے اب ہم کہتے ہیں کہ یہودیوں کے قول میں بشر اور شی نکرہ ہیں اور تحت النفی واقع ہیں لھذا یہ عام ہیں اس سے کوئی خاص بشر یا خاص شی سے مراد نہیں ہے بلکہ تمام بشروں اور اشیاء کو عام ہے۔دلیل یہ ہے کہ ان کے قول کے جواب میں اللہ تعالیٰ کا جو فرمان من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ یہ موجبہ جزئیہ ہے اس کو یہودیوں کے قول کی نقیض بنایا گیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ موجبہ جزیہ سالبہ کلیہ کی نقیض بنتا ہے سالبہ جزئیہ کی نقیض نہیں بنتا تو یہاں اللہ تعالیٰ کا فرمان اسی صورت میں یہودیوں کے قول کا جواب بن سکتا ہے کہ انکے اس قول کو سالبہ کلیہ مانا جائے اور جب سالبہ کلیہ مان لینگے تو آیت میں بشر اور شی کو عام ماننا پڑے گا تبھی تو اس سے سلب کلی حاصل ہوگا۔اور ان کو عام نہ مانیں تو یہ سالبہ جزیہ بنے گا اور یہ درست نہیں ہے لھذا ثابت ہوا کہ نکرہ تحت النفی عام ہوتا ہے۔

ولکلمۃ التوحید:۔ یہ نکرہ تحت النفی کے عام ہونے کی دوسری دلیل ہے کہ کلمہ توحید ہے لا الہ الا اللہ۔اس میں الہ نکرہ ہے تحت النفی ہے اس لے یہ عام ہے۔کیونکہ اگر یہ عام نہ ہو تو تمام غیر اللہ کے الہ ہونے کی نفی نہیں ہوگی بلکہ بعض کی نفی ہوگی بعض کی نفی نہیں ہوگی تو توحید متحقق نہیں ہوگی حالانکہ اس کلمہ سے مقصود ہی اللہ کی توحید کو بیان کرنا ہے۔لھذا ثابت ہوا کہ نکرہ تحت النفی عام ہوتا ہے۔

(وَالنَّكِرَةُ فِي مَوْضِعِ الشَّرْطِ إذَا كَانَ) أَيْ الشَّرْطُ (مُثْبَتًا عَامًّا فِي طَرَفِ النَّفْيِ فَإِنْ قَالَ :إنْ ضَرَبْت رَجُلًا فَكَذَا مَعْنَاهُ لَا أَضْرِبُ رَجُلًا لِأَنَّ الْيَمِينَ لِلْمَنْعِ هُنَا) اعْلَمْ أَنَّ الْيَمِينَ إمَّا لِلْحَمْلِ أَوْ لِلْمَنْعِ فَفِي قَوْلِهِ إنْ ضَرَبْت رَجُلًا فَعَبْدِي حُرٌّ الْيَمِينُ لِلْمَنْعِ فَيَكُونُ كَقَوْلِهِ لَا أَضْرِبُ رَجُلًا فَشَرْطُ الْبِرِّ أَنْ لَا يَضْرِبَ أَحَدًا مِنْ

الرِّجَالِ فَيَكُونُ لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ فَيَكُونُ عَامًّا فِي طَرَفِ النَّفْيِ ، وَإِنَّمَا قُيِّدَ بِقَوْلِهِ إِذَا كَانَ الشَّرْطُ مُثْبَتًا حَتَّى لَوْ كَانَ الشَّرْطُ مَنْفِيًّا لَا يَكُونُ عَامًّا كَقَوْلِهِ إِنْ لَمْ أَضْرِبْ رَجُلًا فَعَبْدِي حُرٌّ فَمَعْنَاهُ أَضْرِبُ رَجُلًا فَشَرْطُ الْبِرِّ ضَرْبُ أَحَدٍ مِنَ الرِّجَالِ فَيَكُونُ لِلْإِيجَابِ الْجُزْئِيِّ .

(وَكَذَا النَّكِرَةُ الْمَوْصُوفَةُ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ) عِنْدَنَا نَحْوُ لَا أُجَالِسُ ، إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَلَهُ أَنْ يُجَالِسَ كُلَّ عَالِمٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى (وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ) (وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ) الْآيَةَ ، وَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ (لِأَنَّهُ فِي مَعْرَضِ التَّعْلِيلِ)لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا ، وَهَذَا الْحُكْمُ عَامٌّ ، وَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ الْمَذْكُورَةُ عَامَّةً لَمَا صَحَّ التَّعْلِيلُ .

(وَلِأَنَّ النِّسْبَةَ إِلَى الْمُشْتَقِّ تَدُلُّ عَلَى عِلِّيَّةِ الْمَأْخَذِ فَكَذَا النِّسْبَةُ إِلَى الْمَوْصُوفِ بِالْمُشْتَقِّ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا عَالِمًا مَعْنَاهُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَيَعُمُّ لِعُمُومِ الْعِلَّةِ)فَإِنَّ قَوْلَهُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا عَالِمًا لِعُمُومِ الْعِلَّةِ ، وَمَعْنَاهُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَإِنْ أَظْهَرْنَا الْمَوْصُوفَ ، وَهُوَ الرَّجُلُ ، وَنَقُولُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا كَانَ عَامًّا أَيْضًا .

(فَإِنْ قِيلَ النَّكِرَةُ الْمَوْصُوفَةُ مُقَيَّدَةٌ ، وَالْمُقَيَّدُ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ قُلْنَا هُوَ خَاصٌّ مِنْ وَجْهٍ ، وَعَامٌّ مِنْ وَجْهٍ) أَيْ خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُطْلَقِ الَّذِي لَا يَكُونُ فِيهِ ذَلِكَ الْقَيْدُ عَامٌّ فِي إِفْرَادِ مَا يُوجَدُ فِيهِ ذَلِكَ الْقَيْدُ .

ترجمہ:۔ (اور نکرہ شرط کی جگہ میں جب کہ ہووہ) یعنی شرط (مثبت تو عام ہوتا ہے طرف نفی میں پس اگر کہا کہ ''ان ضربت رجلا فلذا'' کہ اگر میں کسی آدمی کو ماروں تو اس طرح اس کا معنی یہ ہے کہ لا اضرب رجلاً یعنی میں کسی آدمی کو نہیں ماروں گا کیونکہ یمین منع کیلئے ہے یہاں) تو جان لے کہ بیشک یمین یا تو منع کرنے کیلئے ہوتی ہے۔ یا کسی کام پر برانگیختہ کرنے کیلئے۔ پس

اس کے قول ان ضربت رجلا فعبدہ حر میں یمین منع کیلئے ہے پس ہوگا وہ (قول) اس کے قول لا اضرب رجلا کی طرح پس برّ کی شرط یہ ہے کہ نہ مارے وہ آدمیوں میں سے کسی ایک کو پس ہوگا وہ سلب کلی کیلئے پس وہ عام ہوگا طرف نفی میں اور جز ایں نیست کہ مقید کیا گیا اس کے قول اذا کان الشرط مثبتا کیساتھ حتیٰ کہ اگر ہو وہ شرط منفی تو نہیں ہوگا وہ عام جیسا کہ اس کا قول ہے "ان لم اضرب رجلا فعبدی حر" پس معنی اس کا یہ ہے کہ اضرب رجلا پس کسی آدمی کو ماروں گا۔ پس قسم پورا ہونے کی شرط یہ ہے کہ مارے وہ آدمیوں میں سے کسی ایک کو پس ہوگا وہ ایجاب جزئی کیلئے۔ (اور اس طرح وہ نکرہ جو موصوف ہو صفت عامہ کیساتھ ہمارے نزدیک) جیسے لا اجالس الا رجلا عالما میں نہیں مجالست کرونگا مگر عالم مرد سے پس اس کیلئے ہے کہ مجالست کرے وہ ہر عالم سے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ولعبد مومن خیر من مشرک اور قول المعروف خیر من صدقۃ الایہ اور جز ایں نیست کہ دلالت کرتا ہے عموم پر (کیونکہ یہ معرض تعلیل یعنی علت کی جگہ میں ہے) بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول ولا تنکحو المشرکین حتیٰ یومنوا کے اور یہ حکم عام ہے پس اگر نہ ہو علت مذکورہ عام تو البتہ نہیں صحیح ہوگا علت بننا (اور اس لیے کہ نسبت مشتق کی طرف دلالت کرتی ہے ماخذ کی علیت پر۔ پس اسی طرح نسبت موصوف بالمشتق کی طرف کیونکہ اس کے قول لا اجالس الا عالما معنی اس کا یہ ہے کہ الا رجلا عالما پس یہ ہوگا عالم علت کے عام ہونے کی وجہ سے) کیونکہ اس کا قول لا اجالس الا عالما عام ہے عموم علت کی وجہ سے اور معنی ہے اس کا لا اجالس الا رجلا عالما یعنی نہیں میں مجالست کرونگا مگر عالم مرد سے پس اگر ہم ظاہر کردیں موصوف کو اور وہ رجل ہے اور کہیں لا اجالس الا رجلا عالما تو بھی عام ہوگا (پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نکرہ موصوف مقید ہے اور مقید خاص کی اقسام میں سے ہے تو ہم جواب میں کہینگے یہ خاص ہے من وجہ اور عام ہے من وجہ یعنی خاص ہے اس مطلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے جس میں یہ قید نہیں ہے اور عام ہے اس کے تمام افراد کی طرف نسبت کرتے ہوئے جن میں یہ قید پائی جاتی ہے۔

نکرہ کے موضع شرط میں واقع ہونے کا حکم

تشریح:۔ والنکرۃ فی موضع الشرط:۔ یہاں سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ نکرہ اگر تحت الشرط واقع ہو اور شرط بھی مثبت ہو تو یہ نکرہ بھی عام ہوتا ہے جانب نفی میں۔ یعنی شرط میں جس شیء کا اثبات تھا اس کی نفی کی جانب میں یہ نکرہ عام ہوجائے گا مثلا اگر آدمی یہ کہے کہ ان ضربت رجلا فکذا۔ تو اس کا مطلب ہے لا اضرب رجلا۔ تو جب یہ لا اضرب رجلا کے معنی میں ہے تو اس میں نکرہ تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا اور اس نکرہ میں عام ہونے کی دلیل کیا ہے؟ اس سے پہلے یہ سمجھیں کہ شرط اور جزا یمین کے معنی میں ہوتے ہیں اور یمین کبھی تو ابھارنے کیلئے ہوتی ہے اور کبھی اپنے آپ کو کسی کام سے منع کرنے کیلئے

ہوتی ہے۔اور دوسری بات یہ ہے کہ شرط اگر مثبت ہوتو یہ یمین منع کیلئے ہوگی اور اگر شرط منفی ہوتو یہ کسی کام کے کرنے پر ابھارنے کیلئے ہوگی۔اب دلیل سمجھیں کہ ہم نے یہ کہا کہ شرط مثبت ہواور اس کے تحت نکرہ واقع ہوتو یہ عام ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شرط مثبت ہوتو یہ ایسی یمین ہوتی ہے جو منع کیلئے ہوتی ہے مثلاً ان ضربت رجلا فکذا میں یمین منع کیلئے ہے جب منع کیلئے ہے تو یہ لا اضرب رجلا کے معنیٰ میں ہے اور اس وقت یہ رجلا تحت النھی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے اس لیے ان ضربت رجلا فکذا میں بھی رجلا عام ہوگا طرف نفی میں یعنی مطلب یہ ہوگا کہ میں کسی آدمی کو بھی نہیں ماروں گا۔تو اب اس کے بعد ایک آدمی کو مارنے سے بھی آدمی حانث ہو جائے گا۔

شرط کے لئے مثبت ہونے کی قید کا فائدہ

وانما قید بقولہ اذا کان الشرط مثبتا:۔ یہاں سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ نکرہ کے عام ہونے کیلئے ہم نے شرط کے مثبت ہونے کی شرط لگائی ہے یہ اس لیے ہے کہ اگر شرط منفی ہوئی ہوتو پھر نکرہ عام نہیں ہوگا جیسے ان لم اضرب رجلا فعبدی حر یہاں شرط منفی ہے جس وجہ سے یمین ابھارنے کیلئے ہے تو گویا اس کا معنیٰ ہے اضرب رجلا اور اضرب رجلا میں رجلا عام نہیں ہے۔لھذا اس شرط میں بھی نکرہ (رجلا) عام نہیں ہوگا۔تو اب اگر وہ آدمی ایک آدمی کو مارے گا تو بری ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا یعنی یہ موجبہ جزئیہ ہوگا۔

نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا حکم اور دلائل

وکذا النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ:۔ وہ نکرہ جو موصوف ہو کسی صفت کے ساتھ اور وہ صفت عام ہو تو یہ نکرہ بھی عام ہوگا جیسے کوئی کہے ''لا اجالس الا رجلا عالما'' یہاں رجلا نکرہ ہے اور اس کی صفت عالماً عام ہے اسی وجہ سے رجلاً عام ہے تو اب اس آدمی کے لیے ہر عالم کی مجلس میں بیٹھنا جائز ہوگا۔

دلیل اول: لقولہ تعالیٰ ولعبد مومن:۔ یہاں سے ماتنؒ اس نکرہ کے عام ہونے کی پہلی مثال اور دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن پاک میں ہے ولعبد مومن خیر من مشرک یہاں ''عبد'' نکرہ ہے اس کی صفت ''مومن'' عام ہے اسی وجہ سے عبد بھی عام ہے کہ ہر مومن آدمی مشرک سے بہتر ہے۔اور اس کے عام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے حکم دیا گیا ہے۔ولا تنکحو المشرکین حتیٰ یومنوا یہ حکم عام ہے اور ولعبد مومن الایۃ یہ اس حکم کی تعلیل کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔اور کیونکہ حکم عام ہے اس لیے علت بھی عام ہوگی۔تو اگر ولعبد مومن کو عام نہ مانا جائے تو تعلیل صحیح نہیں ہوگی اس لیے اس کو عام ماننا پڑے گا تو ثابت ہوا

کہ وہ نکرہ جو موصوف ہو کسی صفت عامہ کیساتھ وہ نکرہ بھی عام ہوتا ہے۔

دلیل ثانی: ولان المنسبت الی المشتق:۔ یہاں سے نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کے عام ہونے کی دوسری دلیل دی ہے۔ ضابطہ ہے کہ جب کسی حکم کی نسبت کی جائے وصف مشتق کی طرف تو یہ دال ہوتی ہے اس بات پر کہ ماخذ اشتقاق حکم کی علت ہے۔ بالکل ایسے ہی جب کسی حکم کو منسوب کیا جائے موصوف بالمشتق کی طرف تو یہ بھی دال ہوگی کہ مبدأ اشتقاق حکم کی علت ہے عام ازیں کہ موصوف لفظوں میں مذکور ہو یا نہ ہو جیسے لا اجالس الا عالما اس میں اگر چہ موصوف کا ذکر نہیں ہے لیکن موصوف مقدر ہے جو کہ رجلاً ہے اور رجلا موصوف ہے عالماً مشتق ہے لھذا علم علت ہوگا۔ حکم کے لئے کہ جس رجل میں علم والی صفت پائی جائے گی اس کے ساتھ بیٹھنا جائز ہوگا اور اگر موصوف کو ظاہر کر دیا جائے مثلاً یوں کہیں کہ لا اجالس الا رجلا عالما تو بھی نکرہ موصوفہ عام ہی ہوگا۔

فان قیل:۔ سے سوال پیش کر کے قلنا سے جواب دے رہے ہیں۔

سوال:۔ نکرہ موصوفہ تو مقید ہے اور مقید خاص کی اقسام میں سے ہے تو پھر اس کو عام کیسے کہیں گے؟

جواب:۔ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے یعنی اس مطلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے جس میں یہ قید نہیں خاص ہے اور اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے جس میں یہ قید ہے عام ہے کیونکہ یہ اس کے تمام افراد کو شامل ہے۔

سوال:۔ پیچھے تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک لفظ دو حیثیتوں سے عام و خاص نہیں بن سکتا اور یہاں یہ کہہ رہے ہو کہ یہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے؟

جواب:۔ یہ جو ضابطہ ہم نے بیان کیا ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ ایک حیثیت سے خاص ہو اور دوسری حیثیت سے عام ہو یہ ضابطہ خاص حقیقی کے بارے میں ہے جو عام کے مقابل ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جو ایک معنی پر دلالت کرے یا کثیر معانی محصور پر دلالت کرے اور نکرہ موصوفہ جو خاص بن رہا ہے یہ خاص اضافی ہے یعنی ایک لفظ ایسے بعض معانی پر مشتمل ہو جن پر دوسرا لفظ مشتمل ہو یعنی دوسرے لفظ کے تمام معانی پر مشتمل نہ ہو تو یہ دوسرے لفظ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کیونکہ اقل معانی پر مشتمل ہے اس لئے یہ دوسرے لفظ کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے اور یہ ایسے جیسے اولات الاحمال والی آیت متوفی عنہا زوجہا کی عدت کو شامل نہیں جس پر والذین یتوفون الایہ مشتمل ہے اور یہ دوسری آیت حاملہ کی عدت پر مشتمل نہیں جس پر پہلی آیت مشتمل ہے تو ان دونوں میں سے ہر آیت دوسری کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے اور اس حیثیت سے

کہ جن معانی پر یہ آیات دلالت کر رہی ہیں ان کے تمام افراد پر مشتمل ہیں یہ عام ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(وَالنَّكِرَةُ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ خَاصٌّ لَكِنَّهَا تَكُونُ مُطْلَقَةً إِذَا كَانَتْ فِي الْإِنْشَاءِ) نَحْوُ قَوْله تَعَالَى (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً) .(وَيَثْبُتُ بِهَا وَاحِدٌ مَجْهُولٌ عِنْدَ السَّامِعِ إِذَا كَانَتْ فِي الْأَخْبَارِ نَحْوُ رَأَيْت رَجُلًا فَإِذَا أُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتْ غَيْرَ الْأُولَى ، وَإِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتْ عَيْنَهَا لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي اللَّامِ الْعَهْدُ ، وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ فَكَذَلِكَ فِي الْوَجْهَيْنِ) أَيْ إِذَا أُعِيدَتْ الْمَعْرِفَةُ نَكِرَةً كَانَ الثَّانِي غَيْرَ الْأَوَّلِ ، وَإِنْ أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَ الثَّانِي عَيْنَ الْأَوَّلِ فَالْمُعْتَبَرُ تَنْكِيرُ الثَّانِي ، وَتَعْرِيفُهُ .(وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي قَوْله تَعَالَى (فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا) لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ ، وَالْأَصَحُّ أَنَّ هَذَا تَأْكِيدٌ ، وَإِنْ أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ مَرَّتَيْنِ يَجِبُ أَلْفٌ وَإِنْ أَقَرَّ بِهِ مُنَكَّرًا يَجِبُ أَلْفَانِ عِنْدَهُ) أَيْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ .(إلَّا أَنْ يَتَّحِدَ الْمَجْلِسُ) فَالْأَقْسَامُ الْعَقْلِيَّةُ أَرْبَعَةٌ فَفِي قَوْله تَعَالَى (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) أُعِيدَتْ النَّكِرَةُ مَعْرِفَةً ، وَفِي قَوْله تَعَالَى (إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا) أُعِيدَتْ النَّكِرَةُ نَكِرَةً ، وَالْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةً ، وَنَظِيرُ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي تُعَادُ نَكِرَةً غَيْرُ مَذْكُورٍ وَهُوَ مَا إِذَا أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ ثُمَّ أَقَرَّ فِي مَجْلِسٍ آخَرَ بِأَلْفٍ مُنَكَّرٍ لَا رِوَايَةَ لِهَذَا ، وَلَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ أَلْفَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى .

ترجمہ:۔ اور نکرہ ان جگہوں کے علاوہ میں خاص ہوتا ہے بوجہ ہونے اس کے دلالت کرنے والا فرد پر لیکن وہ ہوتا ہے مطلق جب کہ ہو وہ انشاء میں) جیسے ان تذبحوا البقرۃ (اور ثابت ہوتا ہے اس کے ساتھ واحد مجہول سامع کے نزدیک جبکہ ہو وہ اخبار میں جیسے رائیت رجلا۔ پس جب اعادہ کیا جائے نکرہ کا تو ہوگا وہ اول کا غیر۔ اور جب اعادہ کیا جائے اس نکرہ کا معرفہ تو ہوگا وہ اس نکرہ کا عین کیونکہ اصل لام میں عہد اور معرفہ کہ جب اعادہ کیا جائے اس کا تو اسی طرح ہوتا ہے دونوں صورتوں میں)

یعنی جب اعادہ کیا جائے معرفہ کا نکرہ ہوگا ثانی اول کا غیر اور اگر اعادہ کیا جائے معرفہ کا تو ہوگا ثانی اول کا عین پس معتبر ثانی کا نکرہ ہونا ہے اور اس کا معرفہ ہونا ہے (ابن عباسؓ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کے قول فان مع العسر یسرا الایہ کے بارہ میں یہ ہرگز نہیں غالب آسکتی ایک سختی دو آسانیوں پر اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ تاکید ہے اور اگر اقرار کیا ایک شخص نے ایسے ہزار کا جو مقید تھا چیک کے ساتھ دو مرتبہ تو واجب ہوگا ایک ہزار اور اگر اقرار کیا نکرہ کے طور پر تو واجب ہونگے دو ہزار امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مگر یہ کہ متحد ہو مجلس) پس اقسام عقلی طور پر چار ہیں پس اللہ تعالیٰ کے قول کَمَا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلاً فَعَصٰی فِرْعَوْنَ الرَّسُوْلَ اعادہ کیا گیا ہے نکرہ کا معرفہ کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ کے قول فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا میں اعادہ کیا گیا ہے نکرہ کا نکرہ اور معرفہ کا معرفہ کے ساتھ اور نظیر اس معرفہ کی جسکا اعادہ کیا جائے نکرہ کے ساتھ مذکور نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اقرار کرے وہ ایک ایسے ہزار کا جو مقید ہو چیک کے ساتھ پھر اقرار کرے دوسری مجلس میں ایک ایسے ہزار کا جو نکرہ ہو یعنی غیر مقید ہو۔ اس کی روایت صراحۃ تو نہیں ملتی لیکن مناسب یہ ہے کہ واجب ہوں گے دو ہزار امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

نکرہ کے انشاء یا اخبار میں واقع ہونے کا حکم

تشریح:۔ یہ جو مواقع اور مقامات ذکر کیے گئے ہیں کہ نکرہ تحت النفی یا تحت الشرط واقع ہو یا موصوف بصفۃ عام ہو تو ان کا حکم بیان کیا کہ ان صورتوں میں نکرہ عام ہوتا ہے اب فرماتے ہیں کہ ان مقامات کے علاوہ اگر نکرہ آجائے تو دیکھا جائے گا کہ یہ نکرہ انشاء میں ہے یا اخبار میں اگر انشاء میں ہو تو یہ نکرہ خاص ہوگا لیکن مطلق ہوگا کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہوگا جیسے اللہ کا فرمان ہے ان اللہ یامرکم ان تذبحو بقرۃ یہاں ''بقرۃ'' نکرہ ہے اور انشاء میں ہے اس لیے اس سے مراد ایک گائے ہے لیکن کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی یہ حکم بنی اسرائیل کو تھا اور حکم مطلق گائے کو ذبح کرنے کا تھا تو وہ کوئی بھی گائے ذبح کر دیتے تو حکم پورا ہو جاتا یہ علیحدہ بات ہے کہ انہوں نے خود بار بار پوچھ پوچھ کر اپنے اوپر قیدیں لگوائیں۔ اور اگر نکرہ اخبار میں ہو تو اس سے ایک فرد ثابت ہو جائے گا اور وہ فرد سامع کے اعتبار سے مجہول ہوگا جیسے ''رایت رجلاً'' یہاں رجلاً نکرہ ہے اور اخبار میں واقع ہے اسی لیے اس سے ایک فرد مراد ہے اور یہ فرد اگرچہ متکلم کے ہاں تو متعین ہی ہے کہ اس کو علم ہے کہ اس نے کسی آدمی کو دیکھا ہے لیکن سامع کے ہاں یہ فرد مجہول ہے۔

نکرہ اور معرفہ کے اعادہ کا حکم

فاذا اعیدت نکرۃ کانت غیر الاولیٰ:۔ یہاں سے ماتنؒ اسی نکرہ کے بارے میں مزید تفصیل کر رہے ہیں جو اخبار میں

واقع ہواور اس سے مراد ایک فرد مجہول ہو۔ کہ اگر اسی نکرہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں ذکر کیا جائے۔ تو اس سے مراد پہلے نکرہ کے علاوہ کوئی اور فرد ہوگا۔ اور اگر اس کو معرفہ کی صورت میں ذکر کیا جائے تو اس سے مراد بعینہ پہلے والا فرد ہوگا۔ کیونکہ لام تعریف میں اصل عہد ہے اور یہاں اس پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ پہلے یہ معہود ہے لھذا اس کو عہد پر محمول کیا جائے گا اور اس سے پہلے والا فرد مراد ہوگا۔ اور اگر پہلے ایک لفظ کو معرفہ ذکر کیا جائے تو اس کا حکم بھی دونوں صورتوں میں یہی ہے یعنی اگر دوبارہ اس کو نکرہ ذکر کیا جائے تو اس سے پہلے فرد کے علاوہ کوئی اور فرد مراد ہوگا اور اگر اس کو معرفہ ذکر کیا جائے تو اس سے بعینہ پہلے والا فرد مراد ہوگا گویا معلوم ہوا کہ اصل اعتبار دوبارہ لوٹانے کا ہے کہ دوبارہ اگر نکرہ مذکور ہو تو اس سے مراد پہلے والے کا غیر ہوگا اور اگر دوبارہ معرفہ مذکور ہو تو اس سے پہلے والا بعینہ مراد ہوگا پہلے والا چاہے نکرہ ہو یا معرفہ۔

قال ابن عباسؓ:۔ یہاں سے مذکورہ بالا صورتوں کی مثالیں دے رہے ہیں اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے یا معرفہ کو دوبارہ معرفہ کو ذکر کیا جائے تو ان دونوں کی مثال فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا۔ یہاں العسر معرفہ کو دوبارہ بھی معرفہ کی صورت میں ذکر کیا گیا اس لیے ثانی عسر سے مراد بھی اول عسر ہے یعنی دونوں سے ایک ہی عسر مراد ہے اور ''یسرا'' نکرہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا گیا ہے تو ثانی ''یسر'' سے اول ''یسر'' کا غیر مراد ہے یعنی دونوں سے الگ الگ یسر مراد ہیں۔ یہی توجیہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت کو لیکر فرمایا کہ ایک عسر دو یسر پر غالب نہیں آسکتی۔

والاصح ان ھذا تاکید:۔ اس آیت میں بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ یہاں ثانی آیت اول آیت کی تاکید ہے اور عسر اور یسر دونوں سے ایک ہی عسر یا یسر مراد ہے ماتنؒ نے اسی قول کو اصح قرار دیا ہے۔

اور اگر نکرہ کو دوبارہ معرفہ کی صورت میں ذکر کیا جائے تو اس کی مثال جیسے قرآن پاک میں ہے ''کما ارسلنا الیٰ فرعون رسولا'' یہاں ''رسول'' نکرہ ہے اور اس سے مراد حضرت موسیٰ ہیں اور اس کے بعد ہے فعصیٰ فرعون الرسول یہاں رسول کو معرفہ بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور اس سے مراد بھی حضرت موسیٰ ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اگر نکرہ کو دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو دونوں سے ایک ہی مراد ہوگا۔

اور اگر معرفہ کو نکرہ بنا کر لوٹایا جائے تو اس کی مثال اصول فخر الاسلام میں مذکور نہیں ہے البتہ ایک فقہی مسئلہ اس کی مثال بن سکتا ہے۔ کوئی آدمی اقرار کرے اقر بالف مقید۔۔۔ یعنی اس ہزار کا اقرار کرے جو چیک میں ہوں یہاں ''الف'' معرفہ ہے کہ مطلقاً ہزار کا اقرار نہیں کر رہا بلکہ چیک میں مقید ہزار کا اقرار کر رہا ہے۔ اس کے بعد دوبارہ اگر وہ ہزار کا اقرار کرتا ہے دوسری مجلس میں لیکن اس ہزار کو مطلقاً ذکر کرتا ہے۔ تو اس سے مراد پہلے والے ہزار کے علاوہ کوئی اور ہزار مراد ہوگا لھذا امام

صاحب کے نزدیک اس پر دو ہزار لازم ہونے چاہییں کیونکہ جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جاتا ہے تو وہ اول کے مغایر ہوتا تو یہاں دوسرا ہزار اول ہزار کا غیر ہوگا لہذا دو ہزار واجب ہونے چاہئیں لیکن یہ تب ہے جب اقرار دو مجلسوں میں کیا ہو۔ اگر ایک ہی مجلس میں اقرار ہے تو پھر ایک ہی ہزار لازم ہوگا کیونکہ مجلس کو تمام کلمات متفرقہ کو جمع کرنے میں اثر حاصل ہے لہذا دو مرتبہ کا اقرار کلام واحد شمار ہوگا لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر مجلس ایک نہ بھی ہو پھر بھی ایک ہزار واجب ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں تکرار اقرار پہلے کی تاکید کے لئے ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دوبارہ بھی ہزار کو چیک کے ساتھ مقید کر کے ذکر کرتا ہے تو بھی ایک ہزار ہی لازم ہوگا کیونکہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو وہ عین اول ہوتا ہے تو یہاں دوسرے اقرار کو پہلے کی تاکید سمجھا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(وَمِنْهَا أَيٌّ ،وَهِيَ نَكِرَةٌ تَعُمُّ بِالصِّفَةِ فَإِنْ قَالَ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوهُ عَتَقُوا ,وَإِنْ قَالَ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبْته لَا يَعْتِقُ إِلَّا وَاحِدٌ قَالُوا لِأَنَّ فِي الْأَوَّلِ ,وَصَفَهُ بِالضَّرْبِ فَصَارَ عَامًّا بِهِ ,وَفِي الثَّانِي قَطَعَ الْوَصْفَ عَنْهُ ,وَهَذَا الْفَرْقُ مُشْكِلٌ مِنْ جِهَةِ النَّحْوِ لِأَنَّ فِي الْأَوَّلِ ,وَصَفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ ,وَفِي الثَّانِي بِالْمَضْرُوبِيَّةِ ,وَهُنَا فَرْقٌ آخَرُ ,وَهُوَ أَنَّ أَيًّا لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْوَاحِدَ الْمُنَكَّرَ فَفِي الْأَوَّلِ) فِي قَوْلِهِ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ .(لَمَّا كَانَ عِتْقُهُ) أَيْ عِتْقُ الْوَاحِدِ الْمُنَكَّرِ .(مُعَلَّقًا بِضَرْبِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ الْغَيْرِ) فَيُعْتَقُ كُلُّ وَاحِدٍ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ وَاحِدٌ مُفْرَدٌ فَحِينَئِذٍ لَا تَبْطُلُ الْوَحْدَةُ ,وَلَوْ لَمْ يَثْبُتْ هَذَا أَيْ عِتْقُ كُلِّ وَاحِدٍ . (وَلَيْسَ الْبَعْضُ أَوْلَى مِنْ الْبَعْضِ لَبَطَلَ) أَيْ الْكَلَامُ (بِالْكُلِّيَّةِ وَفِي الثَّانِي وَهُوَ قَوْلُهُ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبْته يَثْبُتُ الْوَاحِدُ وَيَتَخَيَّرُ فِيهِ الْفَاعِلُ) إذْ هُنَاكَ يُمْكِنُ التَّخْيِيرُ مِنْ الْفَاعِلِ الْمُخَاطَبِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ نَحْوُ أَيُّمَا إهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ هَذَا نَظِيرُ الْأَوَّلِ فَإِنَّ طَهَارَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِدِبَاغَتِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَاعِلٌ مُعَيَّنٌ يُمْكِنُ مِنْهُ التَّخْيِيرُ فَيَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ .(وَنَحْوُ كُلْ أَيَّ خُبْزٍ تُرِيدُ) هَذَا نَظِيرُ الثَّانِي فَإِنَّ التَّخْيِيرَ مِنْ الْفَاعِلِ الْمُخَاطَبِ مُمْكِنٌ هُنَا فَلَا يَتَمَكَّنُ مِنْ أَكْلِ كُلِّ وَاحِدٍ بَلْ أَكْلُ وَاحِدٍ لَكِنْ

يَتَخَيَّرُ فِيهِ الْمُخَاطَبُ ,وَمِثْلُ هَذَا الْكَلَامِ لِلتَّخْيِيرِ فِي الْعُرْفِ .

ترجمہ:۔ (اوران میں سے ایک ائیؒ ہے اور نکرہ ہے عام ہوتا ہے صفت کی وجہ سے پس اگراس نے کہا ای عبدی ضربک میرے جون سے غلام نے تجھے مارا پس وہ آزاد ہے۔ پس ان سب غلاموں نے اس کو مارا تو سب کے سب آزاد ہوجائیں گے اوراگراس نے کہا''ای عبدی ضربتہ فھوحر'' میرے جونسے غلام کوتو مارے گا تو وہ آزاد ہے تو نہیں آزاد ہوگا مگرایک۔ فقہا نے یہ قول کیا ہے اس لیے کہ پہلی صورت میں اس کی وصف ذکر کی ہے ضرب کیساتھ تو وہ عام ہوگیا ہے اس وصف کی وجہ سے۔ اور دوسری صورت میں کاٹ دیا گیا ہے وصف کواس سے۔ اور یہ فرق مشکل ہے نحو کی جہت سے کیونکہ پہلی صورت میں اس کا وصف ضاربت کیساتھ ہے اور دوسری صورت میں مضروبیت کیساتھ ہے۔ اور یہاں ایک دوسرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ بیشک ائیؒ نہیں شامل ہوتا مگرایک نکرہ کو پس صورت اول میں) یعنی اس کے قول''ای عبدی ضربک فھوحر'' میں (جب ہے اس کی آزادی) یعنی واحد منکر کی آزادی معلق ہے اس کے مارنے کے ساتھ قطع نظراس کے غیر سے پس آزاد ہوجائیگا ہرایک اس اعتبار سے کہ وہ منفرد ہے پس اس وقت نہیں باطل ہوگی وحدت اوراگر نہ ثابت ہو یہ) (یعنی ہرایک کی آزادی (اور نہیں ہیں بعض اولیٰ بعض سے تو باطل ہوجائے گا) یعنی کلام (کلی طور پر اور صورت ثانی میں) اور وہ اس کا قول ای عبدی ضربتہ ہے (ثابت ہوگا ایک اوراختیار ہوگا اس میں فاعل کو) کیونکہ یہاں ممکن ہے اختیار دینا فاعل مخاطب سے بخلاف صورت اول کے (جیسے ایما اھاب دبغ فقد طہر) یہ نظیر ہے اول کی کیونکہ اس کی طہارت معلق ہے اس کی دباغت کے ساتھ بغیراس کے کہ ہو اس کیلئے فاعل متعین کہ ممکن ہو اس سے اختیار دینا پس یہ دلالت کرتا ہے عموم پر (اور جیسے کل ای خبز ترید) یہ نظیر ہے ثانی کی کیونکہ اختیار دینا فاعل مخاطب کوممکن ہے یہاں پس نہیں ہے قادر وہ ہرایک کو کھانے پر بلکہ ہرایک کے کھانے پر قادر ہے لیکن اختیار ہوگا اس میں مخاطب کو اوراس کلام کی مثل اختیار دینے کیلئے آتی ہے عرف میں۔

الفاظ عموم میں سے لفظ ائیؒ کا حکم

تشریح: ومنھا ائیؒ :۔ عام کے الفاظ میں سے ایک''ائیؒ'' ہے۔''ائیؒ'' کی وضع تو ایک خاص فرد کے لئے ہے لیکن جب موصوف ہو اوراس کی صفت عام ہوتو یہ عام ہوجاتا ہے اوراس کا استعمال اضافت کے ساتھ ہوتا ہے اگر یہ نکرہ کی طرف مضاف ہوتو اس کا عام ہونا ظاہر ہے اوراگر معرفہ کی طرف مضاف ہوتو بھی اس کے افراد میں سے علی سبیل البدلیت کوئی فرد مبہم مراد ہوگا جیسے کوئی آدمی کہے''ای عبیدی ضربک فھوحر'' یہاں''ای'' کی صفت ضرب ہے جو کہ عام ہے۔ اس لیے''ای'' عام ہے لھذا اگر تمام غلاموں نے مخاطب کو مارا تو تمام غلام آزاد ہوجائیں گے۔ اوراگر یہ کہا''ای عبیدی ضربتہ فھوحر'' اور مخاطب نے تمام

غلاموں کو مار دیا تو پھر تمام غلام آزاد نہیں ہونگے صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور اس کو اختیار کرنے میں مولی کو اختیار ہوگا۔

ان دونوں صورتوں میں فرق کیا ہے؟ باقی اصولی حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے اول صورت میں ''ای'' کی صفت ''ضرب'' ہے جو غلاموں کی طرف نسبت کرتے ہوئے عام ہے اس لیے ''ای'' عام ہے۔ اور صورت ثانی میں اس صفت کو اَیٌّ سے منقطع کر دیا گیا ہے اور اس کی نسبت مخاطب کی طرف کر دی گئی ہے اس لیے وہ عام نہیں ہے۔ لیکن ماتنؒ نے اس فرق کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ صفت سے کیا مراد ہے؟ صفت لغوی یا نحوی اگر صفت لغوی مراد ہے تو یہ صفت دونوں صورتوں میں پائی جاتی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ اول صورت میں صفت ضاربیت للمخاطب ہے اور ثانی صورت میں مضروبیت للمخاطب ہے۔ تو دونوں میں صفت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے اور اگر صفت سے مراد صفت نحوی ہے تو یہ صفت کسی صورت میں بھی نہیں پائی جاتی اور نہ اول میں نہ ثانی میں کیونکہ تمام نحاۃ کے نزدیک کلمہ اَیٌّ یا تو شرط ہے یا موصول ہے تو اس کے بعد والا جملہ یا تو اس کی جزاء ہے یا اس کا صلہ ہے صفت نہیں ہے تو اس اعتبار سے بھی ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

دونوں مثالوں میں دوسرا فرق

وھھنا فرق آخر:۔ یہاں سے ماتنؒ انہی دو مثالوں میں اپنی طرف سے ایک فرق بیان فرما رہے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ لفظ ''ای'' واحد منکر کو لاعلی التعیین شامل ہوتا ہے یعنی ایک فرد کو بغیر تعیین کے شامل ہوتا ہے تو اول صورت میں جب اس نے کہا ''ای عبیدی ضربک فھو حر'' تو حریت والا حکم غلاموں میں سے ایک غیر متعین غلام میں ثابت ہوگا لیکن اس غلام میں جس میں ضرب والا وصف پایا جائے اس بات سے قطع نظر کے اس کے غیر میں یہ وصف ہے یا نہیں۔ تو اب جس غلام میں یہ وصف پایا جائے گا تو وہ اس وصف میں غیر سے قطع نظر منفرد ہوگا۔ اس لیے ان تمام غلاموں میں حریت والا حکم ثابت ہو جائے گا جن میں ضرب والا وصف پایا جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے منفرد ہے تو وحدت والا معنی بھی باقی رہا اور حکم بھی عام ہو گیا۔ اگر یہاں عموم کو ثابت نہ کیا جائے یعنی اگر ہر ایک کا عتق ثابت نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو عتق بعض کے لئے ثابت ہوگا اور بعض کے لئے ثابت نہیں ہوگا یا کسی کے لئے بھی عتق ثابت نہیں ہوگا پہلی صورت تو اس لئے باطل ہے کہ اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ اولویت کسی غلام میں نہیں ہے اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ جب عتق کا تمام افراد میں حکم ثابت نہیں ہوگا تو کلام باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کلام کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے عموم ماننا پڑے گا۔ اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس نے کہا ''ای عبیدی ضربت فھو حر'' اس نے ضرب کی نسبت مخاطب کی طرف کی ہے تو جس کو وہ پہلے مارے گا وہی آزاد ہوگا۔ اگر وہ سب کو اکٹھے مارتا ہے تو پھر بھی ایک ہی غلام میں اعتاق

ثابت ہوگا تمام میں نہیں ہوگا۔اور اس میں ترجیح بلا مرجح بھی نہیں ہے کیونکہ تمام کو مارنے کی صورت میں اختیار فاعل مخاطب کو ہوگا جس کو وہ اختیار کرے گا وہ آزاد ہو جائے گا اور یہی اختیار مرجح ہوگا اس لیے ثانی صورت میں ایک غلام آزاد ہوگا نہ کہ تمام افراد۔

دونوں مثالوں کے نظائر

اس کے بعد ماتنؒ نے دونوں مثالوں کو ایک ایک نظیر کے ذریعہ واضح کیا ہے اول کی نظیر ہے۔ نبی اکرمؐ کا یہ فرمان " ایما اهاب دبغ فقد طهر " جس چمڑے کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہے۔ یہاں چمڑے کی طہارت کو معلق کیا گیا ہے اس کی دباغت کیساتھ۔ اور اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ دباغت دینے والا کون ہو؟ یعنی کسی فاعل کی تعیین نہیں کی گئی۔ اس لیے جس چمڑے میں دباغت والا وصف پایا جائے گا وہ طاہر ہو جائے گا اور یہاں بھی اول صورت میں اسی طرح ہے کہ غلام کے اعتاق کو ضاربیت والے وصف کے پائے جانے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے تو جس غلام میں یہ وصف پایا جائے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت کی نظیر یہ ہے کہ کوئی آدمی دوسرے کو کہے " کل ایٔ خبز ترید" یہاں مخاطب کی طرف ارادے کی نسبت کی گئی ہے اس لیے یہاں فاعل مخاطب کی جانب سے تخییر ممکن ہے اس لیے جس کو اختیار کرے گا صرف اسی روٹی کو کھانا اسکے لیے صحیح ہوگا تمام روٹیوں کو کھانا درست نہیں ہوگا بالکل اسی طرح مذکورہ دوسری صورت میں فاعل مخاطب کی جانب سے تخییر ممکن ہے اس لیے وہاں بھی وہی غلام آزاد ہوگا جس کو وہ اختیار کرے گا تمام غلام آزاد نہیں ہوں گے۔

(وَمِنْهَا مَنْ ,وَهُوَ يَقَعُ خَاصًّا كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ) فَإِنَّ الْمُرَادَ بَعْضٌ مَخْصُوصٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ .(وَيَقَعُ عَامًّا فِي الْعُقَلَاءِ إِذَا كَانَ لِلشَّرْطِ نَحْوُ مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ رضى الله عنه فَهُوَ آمِنٌ فَإِنْ قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيدِي عِتْقَهُ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوا عَتَقُوا ,وَفِيمَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيدِي عِتْقَهُ فَاعْتِقْهُ فَشَاءَ الْكُلَّ يُعْتَقُ الْكُلُّ عِنْدَهُمَا عَمَلًا بِكَلِمَةِ الْعُمُومِ ,وَمِنْ لِلْبَيَانِ ,وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رحمه الله يَعْتِقُهُمْ إِلَّا وَاحِدًا) لِأَنَّ مِنْ لِلتَّبْعِيضِ إِذَا دَخَلَ عَلَى ذِي أَبْعَاضٍ .(كَمَا فِي كُلْ مِنْ هَذَا الْخُبْزِ ,وَلِأَنَّهُ مُتَيَقَّنٌ) أَيْ الْبَعْضُ مُتَيَقَّنٌ لِأَنَّ مِنْ إِذَا كَانَ لِلتَّبْعِيضِ فَظَاهِرٌ ,وَإِنْ كَانَ لِلْبَيَانِ فَالْبَعْضُ مُرَادٌ فَإِرَادَةُ الْبَعْضِ

مُتَيَقَّنَةٌ ,وَإِرَادَةُ الْكُلِّ مُحْتَمَلَةٌ .(فَوَجَبَ رِعَايَةُ الْعُمُومِ ,وَالتَّبْعِيضِ ,وَفِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى هَذَا مُرَاعًى لِأَنَّ عِتْقَ كُلٍّ مُعَلَّقٍ بِمَشِيئَتِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَكُلُّ وَاحِدٍ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ بَعْضٌ) أَيْ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بَعْضٌ مِنَ الْمَجْمُوعِ فَيُعْتَقُ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ رِعَايَةِ التَّبْعِيضِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَإِنَّ الْمُخَاطَبَ إِنْ شَاءَ الْكُلَّ فَمَشِيئَةُ الْكُلِّ مُجْتَمِعَةٌ فِيهِ فَيَبْطُلُ التَّبْعِيضُ وَهَذَا الْفَرْقُ وَالْفَرْقُ الْأَخِيرُ فِي أَيٍّ مِمَّا تَفَرَّدْتُ بِهِ .

ترجمہ:۔ اوران (الفاظ عام) میں سے ایک مَن ہے اورواقع ہوتا ہے خاص جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ومنھم من یستمعون الیک ومنھم من ینظر الیک ہے) کیونکہ مراد بعض مخصوص ہیں منافقین میں سے (اورواقع ہوتا ہے عام ذوی العقول میں جبکہ ہووہ شرط کیلئے جیسے من دخل دار ابی سفیان (رضی اللہ عنہ) فھو آمن ۔پس اگراس نے کہا کہ من شاء من عبیدی عتقہ فھو حرٌ ۔پس ان سب نے چاہا تو وہ سب آزاد ہوجائیں گے اور''مَنْ شئت مِن عبیدی عتقه فاعتقه ''میں پس اس نے چاہا کل کو تو آزاد ہو جائیں گے تمام صاحبین کے ہاں عمل کرتے ہوئے کلمہ عموم پر اور من بیان کے لیے ہوگا۔اورامام ابو حنیفہؒ کے ہاں آزاد ہو جائیں گے وہ سارے سوائے ایک کے کیونکہ من تبعیض کے لیے آتا ہے جب کہ داخل ہو وہ ذوابعاض پر جیسا کہ کل من ھذا الخبز میں (اوراس لیے کی وہ متیقن ہیں) یعنی بعض یقینی ہیں کیونکہ من جب تبعیض کے لیے ہوتو ظاہر ہے اور اگر بیان کے لئے ہوتو بھی اگر کل مراد لیں گے تو بعض پھر بھی مراد ہوں گے تو بعض کومراد لینا یقینی ہوگا اور کل کا ارادہ محتمل ہوگا (پس واجب ہوگا رعایت کرنا عموم کی اور تبعیض کی اور مسئلہ اولیٰ میں اس کی رعایت کی گئی ہے کیونکہ ہرایک کی آزادی معلق ہے اس کی مشیت کیساتھ قطع نظر کرنے اس کے غیر کے تو ہرایک اس اعتبار سے بعض ہے) یعنی ہرایک قطع نظر اس کے غیر سے بعض ہے مجموعہ کا پس آزاد ہوجائے گا ہرایک تبعیض کی رعایت کرنے کیساتھ بخلاف من شئت کے کیونکہ مخاطب اگر چاہے گا کل کو تو کل کی مشیت مجتمع ہے اس میں پس باطل ہوجائے گی تبعیض اور یہ فرق اور دوسرا فرق ایٌّ میں ان اشیاء میں سے ہیں جن کو ذکر کرنے میں میں منفرد ہوں۔

الفاظ عموم میں سے کلمہ من کا حکم اور اختلاف ائمہ احنافؒ

تشریح:۔ الفاظ عموم میں سے ایک مَن بھی ہے۔لیکن یہ عموم میں محکم نہیں ہے۔ بلکہ بعض دفعہ خاص واقع ہوتا ہے اور بعض

دفع عام واقع ہوتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس کا استعمال چار طریقہ پر ہوتا ہے (۱) کبھی یہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے جیسے من جائنی فلہ درہم (۲) کبھی یہ استفہام کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے من فی الدار (۳) کبھی من موصول کے معنی میں ہوتا ہے (۴) کبھی من موصوفہ ہوتا ہے جیسے مصنفؒ نے اس کی مثال بیان کی ہے تو پہلی دوصورتوں میں من عام ہوتا ہے اور آخری دوصورتوں میں خاص ہوتا ہے۔ خاص کی مثال جیسے **ومنھم من یستمعون الیک ومنھم من ینظر الیک** یہاں ''من'' سے منافقین کی طرف اشارہ ہے لیکن اس سے تمام منافقین مرادنہیں بعض مراد ہیں اور ''من'' عام اس وقت ہوتا ہے جب وہ شرط یا استفہامیہ واقع ہورہا ہو جیسے من دخل دارابی سفیان فھو آمن یہاں من عام ہے کہ جو بھی ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوا اس کو امان ہے کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ ''فاذ قال من شاء من عبیدی عتقہ فھو حر'' یہاں سے بیان فرمارہے ہیں کہ گر کسی آدمی نے کہا کہ من شاء من عبیدی عتقہ فھو حر تو یہاں من عام ہوگا اور اس کے غلاموں میں سے جو جواپنی آزادی چاہے گا آزاد ہوجائے گا حتیٰ کہ اگر تمام غلام اپنی آزادی کے خواہش مند ہوئے تو تمام آزاد ہوجائیں گے لیکن اگر یہ کہا کہ من شئت من عبیدی عتقہ فھو حر تو صاحبین کے نزدیک تو من عام ہوگا کہ اگر مخاطب تمام کی آزادی کو چاہتا ہے تو تمام آزاد ہوجائیں گے۔

دلیل صاحبین: یہ دلیل دیتے ہیں کہ یہاں من کلمہ عموم میں سے ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کو عام مانا جائے اس لیے یہ عام ہوگا باقی جو من عبیدی میں من ہے یہ بیانیہ ہوگا اور یہ اسی عموم کا بیان ہے۔ وعند ابی حنیفہؒ۔۔۔۔۔۔ لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ مَنْ عام نہیں ہوگا اس لیے تمام کو چاہنے کی صورت میں بھی تمام آزاد نہیں ہوں گے بلکہ صرف ایک آزاد نہ ہوگا باقی سب آزاد ہوجائینگے اب اگر مخاطب نے ترتیب کے ساتھ آزاد کیا تو آخری آزاد نہیں ہوگا اور اگر اکٹھے سب کی آزادی کی نیت کی تو ایک آزاد نہ ہوگا اور اس کو متعین کرنے میں مخاطب کو اختیار رہوگا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل اول:۔ امام صاحب یہ وجہ بیان فرماتے ہے کہ یہاں من تبعیض کے لیے ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب من ذی ابعاض (اجزاء والی) شی پر داخل ہو تو اس وقت یہ تبعیض کے لئے ہوتا ہے یعنی اپنے مدخول کے بعض افراد پر دلالت کرتا ہے جیسے کل من ھذا الخبز یہاں ''خبز'' ذی ابعاض ہے اور یہاں من تبعیضیہ ہے اسی لیے تو مخاطب کے لیے پوری روٹی کھانا درست نہیں ہے اسی طرح یہاں من عبیدی پر داخل ہے جو ذی ابعاض ہے اس لیے یہاں بھی تبعیضہ ہوگا۔ لھذا تمام غلام آزاد نہیں ہونگے۔

دلیل ثانی: ولانہ متقین:۔ یہاں سے دوسری دلیل دی ہے امام صاحب کی کہ یہاں بعض کو مراد لینا متقین ہے چاہے من بیانیہ ہو چاہے تبعیضہ ہو۔ تبعیضہ کی صورت میں تو ظاہر ہے۔ بیانیہ کی صورت میں بھی اس لیے کہ جب تمام افراد مراد لیے

جائیں تو ان میں بعض بھی مراد ہوتے ہیں تو بعض افراد کو مراد لینا یقینی ہے اور تمام کو مراد لینا محتمل ہے جب بعض کو مراد لینا یقینی ہے۔ تو یقینی امر کو مراد لینا بہتر ہے محتمل امر سے لہذا جب من تبعیض کا تقاضا کرتا ہے تبعیض کی رعایت رکھنا بھی ضروری ہے اور ادھر من کلمہ عموم ہے تو عموم کی رعایت رکھنا بھی ضروری ہے تو ہم دونوں کی رعایت رکھتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ تمام غلاموں میں سے مخاطب جس کو چاہے گا آزاد ہو جائے گا (یہ عموم کی رعایت ہے) لیکن تمام چاہنے کی صورت میں تمام آزاد نہیں ہوں گے بلکہ ایک آزاد نہ ہوگا (یہ تبعیض کی رعایت ہے)۔

کیا پہلے مسئلہ میں من تبعیضیہ کی رعایت پائی جارہی ہے

وفی المسئلۃ الاولیٰ ھذا امراعی:۔ سے ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال:۔ جس طرح یہاں کلمہ مَن عموم کے لیے ہے اور حرف مِن تبعیض کے لیے ہے اور دونوں کی رعایت رکھنا ضروری ہے اسی طرح پہلے مسئلہ میں یعنی من شاء من عبیدی عتقہ فھو حر کی صورت میں بھی کلمہ مَن عام ہے اور حرف مِن تبعیض کے لیے تو یہاں بھی ان دونوں کی رعایت رکھنا ضروری ہے لیکن آپ نے یہاں عموم کی رعایت رکھی ہے تبعیض کی رعایت نہیں رکھی ہے۔

جواب:۔ وہاں تبعیض کی رعایت رکھی گئی ہے کیونکہ وہاں مشیت کی نسبت غلاموں کی طرف کی گئی ہے اس لیے ہر غلام اپنی مشیت کے اعتبار سے قطع نظر دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض ہے لھذا اگر تمام نے آزادی کو چاہا تو تمام آزاد ہونے کی صورت میں بھی تبعیض والا معنی باقی رہے گا تبعیض والا معنی باطل نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں اگر وہ تمام کو چاہے تو تمام کی مشیت اکٹھی ہوگی اور تمام کے آزاد ہونے کی صورت میں تبعیض والا معنی بالکل باطل ہو جائے گا۔

(وَمِنْهَا مَا فِي غَيْرِ الْعُقَلَاءِ ,وَقَدْ يُسْتَعَارُ لِمَنْ فَإِنْ قَالَ :إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا ,وَجَارِيَةً لَمْ تُعْتَقْ لِأَنَّ الْمُرَادَ الْكُلُّ ,وَإِنْ قَالَ طَلِّقِي نَفْسَكِ مِنْ ثَلَاثٍ مَا شِئْتِ تُطَلِّقُ مَا دُونَهَا وَعِنْدَهُمَا ثَلَاثًا ,وَقَدْ مَرَّ وَجْهُهُمَا).

ترجمہ:۔ اور ان الفاظ عام میں سے ایک ما ہے جو غیر ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اس کو مجاز لیا جاتا ہے ذوی العقول کے لیے پس اگر اس نے کہا ''ان کان مافی بطنک غلاما فانت حرۃ'' تو اس نے جن دیا ایک لڑکا اور ایک لڑکی تو آزاد نہیں ہوگی کیونکہ مراد کل ہے اور اگر اس نے کہا طلقی نفسک من ثلث ماشئت تو طلاق دے سکتی ہے تین سے کم اور صاحبین کے ہاں

تین اور تحقیق گزر چکی ہے ان دونوں کی وجہ۔

الفاظ عموم میں سے کلمہ ما کا حکم

تشریح:۔ منها ما:۔ الفاظ عموم میں سے ایک ما بھی ہے۔لیکن یہ ما غیر ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے۔البتہ کبھی اس کو ''من'' کے معنی کے لیے مستعار لیا جاتا ہے تو اس وقت یہ عقلاء میں استعمال ہوتا ہے لیکن یہ مجاز کے قبیل سے ہے حقیقۃً غیر عقلاء میں استعمال ہوتا ہے جیسے اگر کوئی کہے''ان کان مافی بطنک غلاما فانت حرۃ'' اور اس لونڈی نے بچہ اور بچی اکٹھے جن دیئے تو وہ آزاد نہیں ہوگی۔اس لیے کہ یہاں ''ما'' عام ہے اور یہ تمام اس چیز کو شامل ہے جو اس کے پیٹ میں ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے وہ تمام اگر بچہ ہوا تو تو آزاد ہے اور مذکورہ صورت میں جمیع مافی البطن غلام اور بچہ نہیں بلکہ بعض مافی البطن غلام ہے اور بعض مافی البطن جاریہ ہے اس لئے شرط حریت پوری نہیں ہوتی اس لئے آزاد نہیں ہوگی اگر ایک آدمی نے کہا"طلقی نفسک من ثلاث ما شئتِ " تو صاحبین کے نزدیک اس عورت کو تین طلاقیں دینے کا اختیار ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک تین سے کم طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔وجہ وہی ہے کہ صاحبین کے نزدیک یہاں ما عام ہے اور ''من'' بیانیہ ہے لہذا من ثلث کا بیان ہوگا اور وہ کل طلاق مشروعہ دے سکتی ہے۔اور امام صاحب کے ہاں ما عام ہے لیکن من تبعیضیہ ہے تو دونوں پر عمل کریں گے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کو تین سے کم طلاقیں دینے کا اختیار ہو۔

وَمِنْهَا كُلٌّ ,وَجَمِيعٌ ,وَهُمَا مُحْكَمَانِ فِي عُمُومِ مَا دَخَلَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ سَائِرِ أَدَوَاتِ الْعُمُومِ فَإِنْ دَخَلَ الْكُلُّ عَلَى النَّكِرَةِ فَلِعُمُومِ الْأَفْرَادِ ,وَإِنْ دَخَلَ عَلَى الْمَعْرِفَةِ فَلِلْمَجْمُوعِ قَالُوا عُمُومُهُ عَلَى سَبِيلِ الِانْفِرَادِ أَيْ يُرَادُ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ) , وَهَذَا إذَا دَخَلَ عَلَى النَّكِرَةِ .(فَإِنْ قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا يَسْتَحِقُّ كُلُّ وَاحِدٍ إذْ فِي كُلِّ فَرْدٍ قَطَعَ النَّظَرُ عَنْ غَيْرِهِ فَكُلُّ وَاحِدٍ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إلَى الْمُتَخَلِّفِ بِخِلَافِ مَنْ دَخَلَ ,وَهَاهُنَا فَرْقٌ آخَرُ هُوَ أَنَّ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا عَامٌّ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ فَإِذَا أَضَافَ الْكُلَّ إلَيْهِ اقْتَضَى عُمُومًا آخَرَ لِئَلَّا يَلْغُوَ فَيَقْتَضِي الْعُمُومَ فِي الْأَوَّلِ فَيَتَعَدَّدُ الْأَوَّلُ) , وَهَذَا الْفَرْقُ قَدْ تَفَرَّدْتُ بِهِ أَيْضًا ,وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْأَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنْ الْفَرْدِ السَّابِقِ بِالنِّسْبَةِ إلَى كُلِّ

وَاحِدٍ مِمَّنْ هُوَ غَيْرُهُ فَفِي قَوْلِهِ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا يُمْكِنُ حَمْلُ الْأَوَّلِ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى ,وَهُوَ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ أَمَّا فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا فَلَفْظُ كُلٍّ دَخَلَ عَلَى قَوْلِهِ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا فَاقْتَضَى التَّعَدُّدَ فِي الْمُضَافِ إِلَيْهِ ,وَهُوَ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا فَلَا يُمْكِنُ حَمْلُ الْأَوَّلِ عَلَى مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ الْأَوَّلَ الْحَقِيقِيَّ لَا يَكُونُ مُتَعَدِّدًا فَيُرَادُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ ,وَهُوَ السَّابِقُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَخَلِّفِ .

ترجمہ:۔ (اوران الفاظ عام میں سے ایک کُل اور جمیع بھی ہے اور وہ دونوں محکم ہیں اس کے عموم میں جس پر وہ داخل ہوتے ہیں بخلاف باقی الفاظ عموم کے پس اگر داخل ہو کل نکرہ پر تو عموم افراد کے لیے ہوگا اور اگر داخل ہو معرفہ پر تو مجموعہ کے لیے ہوگا اصولیین نے کہا ہے کہ اس کا عموم علی سبیل الانفراد ہے یعنی مراد لیا جاتا ہے ہر ایک قطع نظر اس کے غیر سے)اور یہ اس وقت ہے جب داخل ہو نکرہ پر (پس اگر اس نے کہا کہ کل من دخل ہذا الحصن اولا پس داخل ہو گئے دس اکٹھے تو مستحق ہوگا ہر ایک ایک نفل تام کا کیونکہ تمام میں انفراد ہے۔ قطع نظر اس کے غیر سے پس ہر ایک اول ہے نسبت کرتے ہوئے پیچھے رہنے والے کی طرف بخلاف من دخل کے۔ اور یہاں ایک دوسرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ بیشک من دخل اولاً عام ہے علی سبیل البدل) کیونکہ یہاں جب داخل ہوں گے پانچ اکٹھے تو نہیں ہوں گے ان کے لیے کچھ بھی (پس جب اضافت کر دی کل کی اس کی طرف تو تقاضا کرتا ہے دوسرے عموم کا تا کہ وہ لغو نہ ہو پس تقاضا کرتا ہے عموم کا صورت اول میں پس متعدد ہو گیا اول)اور یہ فرق اس کے ساتھ بھی میں منفرد ہوں اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیشک لفظ اول عبارت ہے فرد سابق سے نسبت کرتے ہوئے ہر ایک کی طرف ان میں سے جو اس کا غیر ہے پس اس کے قول من دخل ہذا الحصن اولا ممکن ہے اول کو محمول کرنا اس معنی پر اور وہ اس کا معنی حقیقی ہے بہر حال اس کے قول کل من دخل اولا میں پس لفظ کل داخل ہے اس کے قول من دخل اولا پر۔ پس اس نے تقاضہ کیا تعدد کا مضاف الیہ میں اور وہ من دخل اولاً ہے پس نہیں ہے ممکن محمول کرنا اول کو اس کے معنی حقیقی پر کیونکہ اول حقیقی نہیں ہوتا متعدد پس مراد لیا جائے گا اس کا معنی مجازی اور وہ سبقت کرنے والا ہے نسبت کرتے ہوئے پیچھے رہنے والوں کی طرف۔

الفاظ عموم میں سے لفظ کل کا حکم

تشریح:۔ الفاظ عموم میں سے کل اور جمیع ہیں اور یہ دونوں لفظ عموم میں محکم ہیں یعنی لفظ کل اور جمیع جس پر داخل ہونگے اس کے اندر عموم پیدا کر دینگے۔

سوال:۔ اب سوال ہوگا کہ اللہ خلق کل شیء میں لفظ کل استعمال ہو رہا ہے حالانکہ اس سے باری تعالی کی ذات اور ان کی صفات مخصوص ہیں اسی طرح ملکہ بلقیس کے بارے میں ہے اوتیت کل شی حالانکہ ان کو نبوت وغیرہ نہیں ملی تھی تو یہاں بھی کل کے مدخول سے نبوت وغیرہ مخصوص ہے تو یہ الفاظ عموم میں محکم تو نہ ہوئے۔

جواب اول:۔ عموم میں محکم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایسے خاص نہیں ہوتے کہ ان سے صرف فرد واحد مراد ہو یعنی کل رجل یا جمیع الرجال بول کر صرف ایک مرد مراد نہیں لے سکتے باقی تخصیص ہو سکتی ہے۔

جواب ثانی:۔ اول آیت میں لفظ شی مصدر بمعنی للمفعول ہے اور شی وجودہ کے معنی میں ہے تو یہ صرف ممکنات کے ساتھ خاص ہوگا اور باری تعالی اور ان کے اوصاف کو مشتمل نہیں ہوگا لہذا تخصیص کی ضرورت بھی نہیں اور دوسری آیت میں تخصیص عقلا پائی جاتی ہے لہذا یہ قابل اشکال نہیں۔

جواب ثالث:۔ محکم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قیاس کے ذریعہ تخصیص کو قبول نہیں کرتے یعنی اگر کلام مستقل کے ذریعہ ان میں تخصیص یا ثابت ہو جائے دوبارہ قیاس کے ذریعہ ان میں تخصیص نہیں ہو سکتی بخلاف دوسرے الفاظ عموم کے کہ ان میں اگر ایک مرتبہ کلام مستقل کے ذریعہ تخصیص ثابت ہو جائے تو دوبارہ قیاس کے ذریعہ ان میں تخصیص کی جا سکتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

جواب رابع:۔ محکم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عموم پر دلالت کرنے میں یہ قوی اور ظاہر ہیں یہ مطلب نہیں کہ بالکل تخصیص کو قبول نہیں کرتے فلا اعتراض۔

لفظ کل کی تفصیل

فان دخل الکل علی النکرۃ:۔ سے لفظ کل کی تفصیل بیان فرماتے ہیں کہ کل اگر نکرہ پر داخل ہو تو یہ عموم افراد کے لیے آتا ہے یعنی ہر ہر فرد میں حکم ثابت ہوتا ہے اس کے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے کل رجل یشبعہ ہذا الرغیف تو یہ عموم افراد کے لئے ہے کہ ہر ایک رجل کو یہ روٹی سیر کر سکتی ہے اور مجموعہ رجال مراد لینا درست نہیں اور اگر کل معرفہ پر داخل ہو تو یہ مجموعہ کے لیے آتا ہے یعنی پھر حکم تمام افراد میں اکٹھے ثابت ہوگا ہر ہر فرد کے لیے علیحدہ علیحدہ ثابت نہیں ہوگا جیسے کل الرجال یحمل ہذا الحجر یعنی مجموع رجال مل کر اس چٹان کو اٹھا سکتے ہیں اور یہاں ہر فرد مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ ہر ایک فرد تنہا اس حجر کو نہیں اٹھا سکتا خلاصہ یہ کہ اگر یہ نکرہ پر داخل ہو تو اس کا عموم علی الانفراد ہوگا اس کی مثال جیسے کوئی حاکم کہے کل من دخل ھذا الحصن اولا فلہ کذا کہ ہر وہ آدمی جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہوگا اس کے لے انعام ہوگا اور قلعہ میں دس آدمی اکٹھے داخل ہو گئے تو ان میں سے

ہرایک کے لیے علیحدہ علیحدہ انعام ہوگا۔لیکن اگر کہے من دخل ھذا الحصن اولا فلہ کذا اور دس آدمی اکٹھے داخل ہو گئے۔تو کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا فرق یہ ہے کہ ''کل'' کا عموم علی سبیل الانفراد ہوتا ہے تو ہر فرد سابق میں اس کے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے حکم ثابت ہوگا اور یہاں دس آدمیوں میں سے ہر آدمی غیر سے قطع نظر پیچھے رہنے والے لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے لھذا ہرایک کیلئے مکمل انعام ہوگا۔لیکن ''من'' عموم افراد کے لیے نہیں ہوتا عموم جنس کے لیے ہوتا تو گویا جنس اولیت کا پایا جانا ضروری ہے اور دس آدمیوں کے اکٹھے داخل ہونے کی صورت میں کسی میں بھی اولیت والا معنی نہیں پایا گیا اس لیے کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا۔

مذکورہ دونوں صورتوں میں ایک دوسرا فرق

وھھنا فرق آخر وھوان من دخل اولاً:۔ یہاں سے ماتنؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ ان دوصورتوں میں ایک فرق اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ من دخل اولاً میں ایک عموم ہے اور وہ ہے علی سبیل البدلیت یعنی اول کا اطلاق ہرفرد پر ہوسکتا ہے لیکن اکٹھے نہیں بلکہ علی سبیل البدلیت اب اس صورت میں اگر پانچ آدمی اکٹھے داخل ہو گئے تو ان کو انعام میں سے کچھ نہیں ملے گا نہ مجموعی طور پر خمسہ کو کچھ ملے گا اور نہ کسی فرد واحد کو لیکن ''کل'' جب اس پر داخل ہوگا تو اس میں دو عموم آجائیں گے اور ان کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ ''اول'' کے دو معنی ہیں ایک ہے ''فرد سابق غیر علی جمع ماعداہ یعنی وہ فرد جو اپنے غیر میں سے ہرایک کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہو اور یہ لفظ اول کا معنی حقیقی ہے اور اس میں تعدد نہیں ہوتا یہ ایک فرد ہی ہوسکتا ہے لاعلی التعیین اور دوسرا معنی ہے سابق علی غیرہ یعنی متخلف کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہو یہ معنی مجازی ہے اور اس میں تعدد پایا جاسکتا ہے کہ یہ فرد اکیلا بھی ہوسکتا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کے علاوہ اور بھی کئی افراد ہوں جو پیچھے رہنے والوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہوں۔

اب ''من دخل'' کی صورت میں ''اولاً'' سے اس کا پہلا معنی مراد ہوگا یعنی جو سابق علی جمیع ماعداہ ہو کیونکہ یہ معنی مراد لینا ممکن ہے اور من کی وجہ سے اس میں علی سبیل البدلیت عموم ہوگا کہ اول ہر آدمی بن سکتا ہے لیکن متعدد آدمیوں پر اول کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔لیکن جب اس پر کل داخل ہوگا تو اس میں ایک تو یہی عموم ہوگا جو من کی صورت میں ہے کہ اول کا اطلاق ہر ایک پر ہوسکتا ہے اور ایک عموم فرد اول میں ہوجائے گا کہ اول کئی آدمی بھی ہوسکتے ہیں تو گویا اس صورت میں علی سبیل البدلیت والا معنی ختم ہوجائے گا کیونکہ اگر وہ معنی بھی باقی رہے تو تو ''کل'' کا کوئی فائدہ نہیں رہے گا۔تو مطلب یہ ہوا کہ کل کی صورت میں لفظ اول کا معنی مجازی مراد ہوگا کہ جو آدمی پیچھے رہنے والوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہوگا وہ انعام کا مستحق

ہوگالھذا اگر دس آدمی اکٹھے داخل ہوتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں یہ معنی پایا جاتا ہے۔اس لیے ان میں سے ہر ایک انعام تام کا مستحق ہوگا۔اور اگر عشرہ رجل علیحدہ علیحدہ داخل ہوئے ہیں تو صرف فرد واحد جو اولا داخل ہوا ہے وہی نفل تام کا مستحق ہوگا۔

(وَجَمِيعُ عُمُومُهُ عَلَى سَبِيلِ الاجْتِمَاعِ فَإِنْ قَالَ جَمِيعُ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ فَلَهُمْ نَفْلٌ وَاحِدٌ إِنْ دَخَلُوا فُرَادَى يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ فَيَصِيرُ جَمِيعُ مُسْتَعَاراً لِكُلِّ) كَذَا ذَكَرَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ رحمه الله تعالى فِي أُصُولِهِ ,وَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ ,وَالْمَجَازِ ,وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ إِنْ اتَّفَقَ الدُّخُولُ عَلَى سَبِيلِ الاجْتِمَاعِ يُحْمَلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ ,وَإِنْ اتَّفَقَ فُرَادَى يُحْمَلُ عَلَى الْمَجَازِ لِأَنَّهُ فِي حَالِ التَّكَلُّمِ لَا بُدَّ أَنْ يُرَادَ أَحَدُهُمَا مُعَيَّنًا ,وَإِرَادَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُعَيَّنًا تُنَافِي إرَادَةَ الْآخَرِ فَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ ,وَالْمَجَازِ فَأَقُولُ مَعْنَى قَوْلِهِ إنَّهُ مُسْتَعَارٌ لِكُلِّ أَنَّ الْكُلَّ إلَا فُرَادِيَّ يَدُلُّ عَلَى أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا اسْتِحْقَاقُ الْأَوَّلِ النَّفَلَ سَوَاءٌ كَانَ الْأَوَّلُ وَاحِدًا أَوْ جَمْعًا ,وَالثَّانِي أَنَّهُ إذَا كَانَ الْأَوَّلُ جَمْعًا يَسْتَحِقُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفْلًا تَامًّا فَهَاهُنَا يُرَادُ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ حَتَّى يَسْتَحِقَّ الْأَوَّلُ النَّفَلَ سَوَاءٌ كَانَ وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ ,وَلَا يُرَادُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ ,وَلَا الْأَمْرُ الثَّانِي حَتَّى لَوْ دَخَلَ جَمَاعَةٌ يَسْتَحِقُّ الْجَمِيعُ نَفْلًا وَاحِدًا وَ ذَلِكَ لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ لِلتَّحْرِيضِ ,وَالْحَثِّ عَلَى دُخُولِ الْحِصْنِ أَوَّلًا فَيَجِبُ أَنْ يَسْتَحِقَّ السَّابِقُ النَّفَلَ سَوَاءٌ كَانَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا ,وَلَا يُشْتَرَطُ الاجْتِمَاعُ لِأَنَّهُ إذَا أَقْدَمَ الْأَوَّلُ عَلَى الدُّخُولِ فَتَخَلُّفُ غَيْرِهِ مِنْ الْمُسَابَقَةِ لَا يُوجِبُ حِرْمَانَ الْأَوَّلِ عَنْ اسْتِحْقَاقِ النَّفَلِ فَالْقَرِينَةُ دَالَّةٌ عَلَى عَدَمِ اشْتِرَاطِ الاجْتِمَاعِ فَلَا يُرَادُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ ,وَأَيْضًا لَا دَلِيلَ عَلَى أَنَّهُ إذَا دَخَلَ جَمَاعَةٌ يَسْتَحِقُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ الْجَمَاعَةِ نَفْلًا تَامًّا بَلْ

الْكَلَامُ دَالٌّ عَلَى أَنَّ لِلْمَجْمُوعِ نَفْلًا وَاحِدًا فَصَارَ الْكَلَامُ مَجَازًا عَنْ قَوْلِهِ إِنَّ السَّابِقَ يَسْتَحِقُّ النَّفَلَ سَوَاءٌ كَانَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا فَإِنْ دَخَلَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا يَسْتَحِقُّ لِعُمُومِ الْمَجَازِ فَالِاسْتِحْقَاقُ مُجْتَمِعًا لَيْسَ لِأَنَّهُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ بَلْ لِدُخُولِهِ تَحْتَ عُمُومِ الْمَجَازِ ,وَهٰذَا بَحْثٌ فِي غَايَةِ التَّدْقِيقِ.

ترجمہ:۔ اور جمیع اس کا عموم علی سبیل الاجتماع ہوتا ہے پس اگر کسی نے کہا'' جمیع من دخل ھذا الحصن اولا فلہ کذا'' پس داخل ہو گئے دس آدمی اکٹھے تو ان کے لیے ایک ہی انعام ہوگا اور اگر وہ داخل ہوئے اکیلے اکیلے تو مستحق ہوگا اول تو یہ لفظ جمیع مجاز ہوگا لفظ کل کے لیے) اسی طرح ذکر کیا ہے اس کو فخر الاسلام نے اپنے اصول میں۔ اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بیشک لازم آتا ہے جمع کرنا حقیقت اور مجاز کے ارادہ کو اور نہیں ہے ممکن یہ کہ کہا جائے کہ اگر اتفاق ہو گیا داخل ہونے کا علی سبیل الاجتماع تو محمول کیا جائے گا حقیقت پر اور اگر اتفاق ہوا اکیلے اکیلے داخل ہونے کا تو محمول کیا جائے گا مجاز پر۔ کیونکہ حالت تکلم میں ضروری ہے کہ مراد لیا جائے ان دو میں سے ایک معنی معین کو اور مراد لینے ان میں سے ہر معین کو منافی ہے دوسرے کے ارادہ کے پس اس وقت لازم آئے گا۔ جمع بین الحقیقت والمجاز۔ پس میں کہتا ہوں معنی اس کے قول یستعار للکل کا یہ ہے کہ بیشک کل افرادی دلالت کرتا ہے دو امروں پر۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مستحق ہوتا ہے اول انعام کا برابر ہے کہ اول ایک ہو یا جماعت ہو اور امر ثانی یہ ہے کہ جب اول ایک جماعت ہو تو مستحق ہوگا ان میں سے ہر ایک ایک مکمل انعام کا پس یہاں مراد لیا جائے گا۔ امر اول تاکہ مستحق ہو جائے گا اول انعام کا برابر ہے کہ وہ اول ایک ہو یا زیادہ ہوں اور نہیں مراد لیا جائیگا معنی حقیقی اور نہ ہی امر ثانی حتیٰ کہ اگر داخل ہو گئی ایک جماعت تو مستحق ہوں گے تمام ایک انعام کے اور یہ اس لئے ہے کہ بیشک کلام تحریض اور ابھارنے کے لیے ہے دخول حصن پر اولاً پس واجب ہوگا یہ کہ مستحق ہو سبقت کرنیوالا انعام کا برابر ہے کہ وہ اکیلا ہو یا جماعت ہو اور نہیں شرط لگائی جاتی اجتماع کی کیونکہ جب پیش قدمی کرے گا اول داخل ہونے پر تو پیچھے رہ جانا اس کے غیر کا سبقت کرنے سے نہیں ثابت کرے گا اول کے محروم ہونے کو انعام سے پس قرینہ دلالت کرنے والا ہے اجتماع کے شرط نہ ہونے پر پس نہیں مراد لیا جائے گا معنی حقیقی اور اسی طرح نہیں ہے کوئی دلیل اس بات پر کہ جب داخل ہو جائے ایک جماعت تو مستحق ہوگا جماعت میں سے ہر ایک مکمل انعام کا بلکہ کلام دال ہے اس بات پر کہ بیشک تمام کے لیے ایک ہی انعام ہوگا پس کلام مجاز ہوگا اس۔ کے قول ''ان السابق یستحق النفل سواء کان منفردا او مجتمعا'' کے کہ سابق انعام کا مستحق ہے برابر ہے کہ سابق ایک ہو یا ایک جماعت ہو۔ پس جب داخل ہوا اکیلا یا جماعت تو مستحق ہوگا عموم مجاز کی وجہ سے۔ پس مستحق ہونا تمام کا نہیں ہے اس لیے کہ وہ

معنی حقیقی ہے بلکہ بوجہ اس کے داخل ہونے کے عموم مجاز کے تحت اور یہ بحث انتہائی دقیق ہے۔

لفظ جمیع کا حکم

تشریح: وجمیع عمومہ علی سبیل الاجتماع:۔ یہاں سے لفظ جمیع کی وضاحت بیان فرماتے ہیں کہ لفظ جمیع میں جوعموم ہوتا ہے وہ عموم علی سبیل الاجتماع ہوتا ہے یعنی تمام افراد میں اکٹھے حکم ثابت ہوتا ہے ہر ہر فرد میں علیحدہ حکم ثابت نہیں ہوتا لھذا اگر کوئی کہے کہ جمیع من دخل ھذا الحصن اولا فلہ کذا۔ اوردس آدمی اکٹھے داخل ہو گئے تو انمیں سے ہرایک علیحدہ مستقل انعام کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ ان تمام کوایک ہی انعام دیا جائے گا۔

ہاں اگروہ سارے اکیلے اکیلے قلعہ میں داخل ہوں تو ان میں سے صرف پہلا آدمی انعام کا مستحق ہوگا باقی سارے محروم ہوں گے تو گویا اس صورت میں لفظ جمیع سے مجازاً ''کل'' والا معنی مراد ہوگا یعنی جمیع لفظ کل کے لیے مستعار ہوگا جیسے کل من دخل کی صورت میں جومنفرداً اول داخل ہو صرف وہی انعام کا مستحق ہوتا تھا یہاں بھی ایسے ہوگا۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا

اعتراض:۔ اگر تمام آدمی اکٹھے داخل ہوں تو آپ جمیع کا حقیقی معنی مراد لیتے ہیں اور اکیلے اکیلے داخل ہونے کی صورت میں جمیع کا مجازی معنی مراد لیتے ہیں یہ تو حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آرہا ہے جو کہ باطل ہے۔

جواب:۔ بعض حضرات نے جواب دیا ہم ان سے بیک وقت دونوں معانی مرادنہیں لیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کئی لوگ اکٹھے داخل ہو گئے تو اس وقت صرف حقیقی معنی مراد ہوگا۔ اگر اکیلے اکیلے داخل ہوئے تو اس وقت اس کو مجازی معنی پر محمول کیا جائیگا۔ تو دونوں حالتوں میں الگ الگ معنی مرادلیا جارہا ہے۔ لانہ فی حال التکلم ماتنؒ اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہتے ہے کہ یہ جواب درست نہیں کیونکہ لفظ کا معنی تکلم کے وقت مرادلیا جاتا ہے یعنی حالت تکلم کو دیکھا جاتا ہے کہ اس وقت لفظ سے کیا ارادہ کیا گیا ہے وقوع فی الخارج کے وقت کا اعتبار نہیں ہے تو یہاں تکلم کے وقت دونوں معنوں میں سے کسی ایک کا تعین کرنا ضروری ہوگا اور ایک معنی معین کا ارادہ کرنا دوسرے معنی معین کے ارادہ کرنے کے منافی ہے اگر آپ دونوں معنی میں سے ہر ایک کا ارادہ کرتے ہیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گی۔ خلاصہ یہ کہ بوقت تکلم ارادہ معنی کا اعتبار ہے نہ کہ وقوع فی الخارج کا اور آپ کے جواب سے معلوم ہورہا ہے کہ تکلم کے وقت کسی معنی کا ارادہ نہیں ہوگا لہذا اشکال دور نہ ہوا۔

جواب نمبر۲۔ فاقول معنی قولہ انہ مستعار۔۔۔ سے ماتنؒ اپنی طرف سے جواب دے رہے ہیں کہ مذکورہ مثال میں جمیع کو جو کل

کے لے مستعار لینے کا کہا گیا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ اصل میں کل دو معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے ایک معنی یہ ہے کہ مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہو کہ جس پر اول کا اطلاق ہوگا وہ انعام کا مستحق ہے چاہے وہ اول اکیلا ہو یا جماعت ہو اور دوسرا معنی ہے کہ جماعت کے داخل ہونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک مکمل انعام کا مستحق ہوگا جیسے کل من دخل ہذا الحصن اولا میں یہی معنی مراد تھا۔

اور یہاں پر اول معنی مراد ہے (داخل اول خواہ بصورت واحد ہو یا بصورت جماعت) یہاں لفظ جمیع سے اس کا معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا جس کے اندر اجتماع امر ضروری تھا جس کی وجہ سے واحد منفرد انعام کا مستحق نہیں ہوسکتا اور جمیع بمعنی کل ثانی بھی مراد نہیں ہوسکتا ورنہ مجتمعاً داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک نفل تام کا مستحق ہوگا اس لئے یہ کل بمعنی اول کے لئے مجاز ہوگا اور یہ معنی جمیع کے حقیقی معنی کو بھی شامل ہے اس لیے اور مجازی معنی کو بھی شامل ہے یہ عموم مجاز ہوا لھذا اگر کئی آدمی اکٹھے داخل ہو گئے تو وہ تمام انعام کے مستحق ہوں گے اور اگر ایک آدمی اکیلا سب سے پہلے داخل ہو گیا تو وہ اکیلا انعام کا مستحق ہوگا کیونکہ یہ عموم مجاز میں داخل ہے۔

لفظ جمیع کو عموم مجاز پر محمول کرنے کی وجہ

وذلک لان هذا الکلام:۔ یہاں سے ماتنؒ اس بات کی وجہ بیان فرما رہے ہیں کہ ہم نے جمیع کو عموم مجاز پر محمول کیوں کیا؟ اور وجہ یہ ہے کہ اگر ہم لفظ جمیع سے اس کا حقیقی معنی مراد لیں تو کئی آدمیوں کے اکٹھے داخل ہونے کی صورت میں تو وہ انعام کے مستحق ہوں گے اگر ایک آدمی داخل ہوا تو وہ انعام کا مستحق نہیں ہوگا۔ حالانکہ یہ درست نہیں ہے کیونکہ اس طرح کی کلام سے سبقت پر ابھارنا مقصود ہوتا ہے کہ ہر آدمی قلعہ میں پہلے داخل ہونے کی کوشش کرے تو اس کا مقتضی یہ ہے کہ جو پہلے داخل ہو وہ انعام کا مستحق ہوگا خواہ وہ منفرد ہو یا مجتمع ہو اور رہا اجتماع تو وہ کوئی ضروری نہیں کیونکہ جب کوئی ایک فرد اقدام علی الدخول کرتا ہے اور دوسرا پیچھے رہ جاتا ہے تو اس کا پیچھے رہنا پہلے کو استحقاق انعام سے محروم نہیں کرتا اور قرینہ بھی موجود ہے جو اجتماعی دخول کے شرط نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جب چند افراد مجتمعاً اور معاداخل ہونے پر جرأت کر کے انعام کے مستحق ہوئے ہیں تو پھر اگر ایک آدمی تن تنہا منفرداً داخل ہونے کی جرأت کرتا ہے تو وہ بطریق اولی انعام کا مستحق ہوگا۔ اسی طرح اس پر بھی کوئی دلیل موجود نہیں کہ جب قلعہ میں اولا ایک جماعت مجتمعاً اور معاداخل ہو تو اس جماعت کا ہر ہر فرد نفل (انعام) تام کا مستحق ہو بلکہ یہ کلام اس پر دلالت کرتی ہے کہ مجموعہ افراد نفل (نعام) واحد کے مستحق ہونگے تو اب یہ کلام مجاز ہوگی اس سے کہ سابق فی الدخول مستحق نفل ہے خواہ یہ سابق منفرداً ہو یا مجتمعاً ہو اور یہ عموم المجاز کے قبیل سے ہے۔

(مَسْأَلَةٌ :حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَا تَعُمُّ لِأَنَّ الْفِعْلَ الْمَحْكِيَّ عَنْهُ ,وَاقِعٌ عَلَى صِفَةٍ مُعَيَّنَةٍ نَحْوُ صَلَّى النَّبِيُّ عليه السلام فِي الْكَعْبَةِ فَيَكُونُ هَذَا فِي مَعْنَى الْمُشْتَرَكِ فَيُتَأَمَّلُ فَإِنْ تَرَجَّحَ بَعْضُ الْمَعْنَى بِالرَّأْيِ فَذَاكَ ,وَإِنْ ثَبَتَ التَّسَاوِي فَالْحُكْمُ فِي الْبَعْضِ يَثْبُتُ بِفِعْلِهِ عليه السلام ,وَفِي الْبَعْضِ الْآخَرِ بِالْقِيَاسِ)قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله تعالى لَا يَجُوزُ الْفَرْضُ فِي الْكَعْبَةِ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ اسْتِدْبَارُ بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَعْبَةِ ,وَيُحْمَلُ فِعْلُهُ عليه السلام عَلَى النَّفْلِ ,وَنَحْنُ نَقُولُ لَمَّا ثَبَتَ جَوَازُ الْبَعْضِ بِفِعْلِهِ عليه السلام ,وَالتَّسَاوِي بَيْنَ الْفَرْضِ ,وَالنَّفْلِ فِي أَمْرِ الِاسْتِقْبَالِ حَالَةَ الِاخْتِيَارِ ثَابِتٌ فَيَثْبُتُ الْجَوَازُ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ قِيَاسًا .(وَأَمَّا نَحْوُ قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ فَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ ,وَهُوَ عَامٌّ لِأَنَّهُ نَقَلَ الْحَدِيثَ بِالْمَعْنَى وَلِأَنَّ الْجَارَ عَامٌّ) جَوَابُ إشْكَالٍ هُوَ أَنْ يُقَالَ حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَمَّا لَمْ تَعُمَّ فَمَا رُوِيَ أَنَّهُ عليه السلام قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الشُّفْعَةِ لِلْجَارِ الَّذِي لَا يَكُونُ شَرِيكًا فَأَجَابَ بِأَنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْ بَابِ حِكَايَةِ الْفِعْلِ بَلْ هُوَ نَقْلُ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى فَهُوَ حِكَايَةٌ عَنْ قَوْلِ النَّبِيِّ عليه السلام الشُّفْعَةُ ثَابِتَةٌ لِلْجَارِ ,وَلَئِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَكِنَّ الْجَارَ عَامٌّ لِأَنَّ اللَّامَ لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ لِعَدَمِ الْمَعْهُودِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ قَضَى عليه السلام بِالشُّفْعَةِ لِكُلِّ جَارٍ .

ترجمہ:۔(حکایت فعل میں عموم نہیں ہوتا کیونکہ وہ فعل جس سے حکایت کی گئی ہے وہ واقع ہوتا ہے۔ایک صفت معینہ پر جیسے (یہ حدیث) صلی النبی علیہ السلام فی الکعبۃ یعنی آپ ﷺ نے نماز پڑھی کعبہ میں پس ہوگا یہ مشترک کے معنی میں پس تامل کیا جائے گا پس اگر ترجیح مل جائے بعض معنی کو رائے کے ساتھ تو صحیح۔اور اگر ثابت ہو جائے تساوی فی الحکم تو بعض افراد میں حکم تو ثابت ہوگا آپ ﷺ کے فعل سے اور بعض دوسرے افراد میں قیاس کے ساتھ)اور امام شافعیؒ فرماتے ہے کہ نہیں ہے جائز فرض نماز کعبہ میں کیونکہ لازم آتا ہے اس سے بعض اجزاء کعبہ کا استدبار اور محمول کیا جائے گا آپ ﷺ کے فعل کو نفل پر اور

ہم کہتے ہیں کہ جب ثابت ہو گیا جواز بعض افعال کا آپ ﷺ کے فعل کے ساتھ اور تساوی فرض اور نفل کے درمیان استقبال کے معاملہ میں حالت اختیار میں ثابت ہے تو ثابت ہو جائے گا جواز بعض دوسرے افراد میں قیاس سے (اور بہر حال قضی بالشفعۃ للجار کی مثال پس نہیں ہے وہ اس قبیل سے اور وہ عام ہے کیونکہ یہ حدیث کو معنی کے ساتھ نقل کرنا ہے اور اس لیے کی جار عام ہے) جواب ہے اشکال کا اور وہ یہ ہے کہ کہا جاتا ہے حکایت فعل جب عام نہیں ہوتی تو وہ جو روایت کیا گیا ہے انہ علیہ السلام قضی بالشفعۃ للجار کہ آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ بیشک شفعہ کا حق حاصل ہے جار کے لیے تو یہ نہیں دلالت کرے گی شفعہ کے ثابت ہونے پر اس پڑوسی کے لیے جو نہ ہو شریک۔ پس جواب دیا کہ بیشک یہ نہیں ہے حکایت فعل کے باب سے بلکہ وہ حدیث کو نقل کرنا ہے معنی کے ساتھ پس وہ حکایت ہے آپ ﷺ کے قول الشفعۃ ثابتۃ للجار سے اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ بیشک وہ حکایت فعل ہے لیکن (لام) عام ہے کیونکہ لام استغراق جنس کے لیے ہے بوجہ معہود کے نہ ہونے کے پس یہ ایسا ہو گیا گویا کہ فیصلہ کیا آپ ﷺ نے شفعہ کا ہر پڑوسی کے لیے۔

حکایت فعل رسول ﷺ کے حکم میں اختلاف آئمہ

تشریح:۔ اس عبارت میں ماتنؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی صحابی نبی اکرم ﷺ کا فعل نقل کرے جو بظاہر عام ہو تو یہ فعل عام ہوگا یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ عام ہے اور اکثر کے نزدیک عام نہیں ہے۔

دلیل بعض:۔ اس لئے کہ جب صحابی عادل ہے اور عارف باللغۃ بھی ہے اور وہ فعل کو عام نقل کر رہا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ اس کا تحقق عام ہے اس کے عموم کے تحقق کے بغیر اس کو عام کیسے نقل کر سکتا ہے۔

دلیل اکثر اصولیین:۔ احتجاج محکی عنہ سے ہوتا ہے نہ کہ حکایت اور عموم حکایت میں ہے محکی عنہ میں نہیں ہے کیونکہ محکی عنہ کسی وقت معینہ پر واقع ہوگا پھر اس دوسرے گروہ میں امام شافعیؒ اور احناف کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب تو یہ ہے کہ وہ فعل عام نہیں ہوگا بلکہ اسی صفت کیساتھ خاص ہوگا جس صفت اور حالت کیساتھ وہ نبی اکرم ﷺ سے منقول ہوگا لیکن ہمارے نزدیک یہ بات تو ہے کہ عام نہیں ہوگا لیکن اس کے بعد کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فعل مشترک کے درجہ میں ہوگا اس لیے اول کو اس کے معانی میں سے بعض معانی کو دوسروں پر ترجیح دی جائے گی تو دلیل کے ذریعے۔ اگر بعض کی ترجیح ثابت ہو جائے تو ٹھیک ہے وہی معنی مراد ہوگا ورنہ پھر چونکہ تمام معنی برابر ہوں گے اس لئے حکم تمام معانی میں ثابت ہو جائے گا یعنی بعض میں حکم ثابت ہوگا آپ علیہ السلام کے فعل سے اور بعض میں ثابت ہوگا قیاس سے جیسے آپ ﷺ کے بارے میں منقول کیا گیا ہے "صلی النبی علیہ السلام فی الکعبۃ" کہ نبی اکرم ﷺ نے کعبہ میں نماز پڑی۔ اس نماز

سے نفل مراد ہے۔اب امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواز نفلی نماز کیساتھ ہی خاص ہے فرض نماز کعبہ میں جائز نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنے سے کعبہ کے بعض اجزاء کو استدبار (پیٹھ کرنا) لازم آئے گا اور وہ صحیح نہیں ہے۔ہاں چونکہ نفل نماز کے بارہ میں آپ ﷺ کے فعل کی حکایت منقول ہے اس لیے نفل نماز جائز ہوگی فرض نماز اپنی حالت پر رہے گی۔

لیکن احنافؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نماز کی تمام حالتیں یعنی فرض اور نفل اس بات میں برابر ہیں کہ حالت اختیار میں استقبال قبلہ ضروری ہے کسی نماز میں بھی استدبار درست نہیں ہے تو جب نبی اکرم ﷺ سے نماز کی ایک حالت میں بعض اجزاء قبلہ کا استقبال نہ کرنے کا جواز ثابت ہوگیا تو باقی حالتوں میں بھی قیاس کے ذریعے جواز ثابت ہوجائے گا کیونکہ اس امر میں دونوں حالتیں برابر ہیں تو ایک صورت (نفل) میں جواز ثابت ہے آپ ﷺ کے فعل سے تو دوسری صورت (فرائض) میں ثابت ہوجائیگا قیاس سے۔

حدیث روایت بالمعنی قضی بالشفعۃ للجار والی کے قبیل سے ہے

واما نحو قضی بالشفعۃ للجار:۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

تمہید:۔ پہلے یہ سمجھیں کہ احناف کے نزدیک شفعہ کا حق شریک فی نفس المبیع کو بھی ہے اور شریک فی حق المبیع یعنی وسائل آبپاشی وغیرہ میں جو شریک ہے اس کو بھی ہے اور اس جار کو بھی ہے جو جار محض جار ملاصق بلا فاصلہ ہمسایہ ہو شریک نہ ہو۔اور امام شافعیؒ کے ہاں جار محض (جو شریک نہ ہو) کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہے۔احناف کی دلیل صحابی کا قول ہے قضی بالشفعۃ للجار کہ آپ ﷺ نے پڑوسی کیلئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا اس میں وہ پڑوسی بھی داخل ہے جو شریک ہو اور وہ پڑوسی بھی داخل ہے جو شریک نہ ہو لھذا دونوں قسم کے پڑوسی کے لیے شفعہ کا حق ہوگا۔

اعتراض:۔ شوافع کی جانب سے احناف پر اعتراض ہے کہ آپ کے نزدیک حکایت فعل میں عموم نہیں ہوتا تو یہ جو فعل نقل کیا گیا ہے۔قضی بالشفعۃ للجار یہ تو اس پڑوسی کے ساتھ خاص ہے جو شریک ہو کیونکہ اس فیصلہ کو لے کر آنے والا پڑوسی بائع کا شریک تھا تو آپ ﷺ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا۔لیکن تم اس میں عموم مانتے ہو کہ دونوں قسم کے پڑوسی داخل ہیں حالانکہ یہ دونوں برابر بھی نہیں ہیں۔

جواب (۱):۔ یہ حدیث محل نزاع ہی نہیں ہے کیونکہ یہ حکایت الفعل کے باب میں سے نہیں ہے بلکہ یہ نقل الحدیث بالمعنی کے قبیل سے ہے کہ اس سے آپ ﷺ کی حدیث مبارکہ کو معنیٰ نقل کیا گیا ہے اور وہ حدیث آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے" الشفعۃ

ثابتۃ للجار تو اس فیصلہ کو کسی صحابی نے اپنے ان الفاظ میں نقل کر دیا کہ "قضی بالشفعۃ للجار" لھذا یہ اعتراض درست نہیں ہے کیونکہ جس چیز کو لے کر اعتراض کیا گیا ہے وہ محل نزاع نہیں۔

جواب (۲):۔ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ حکایت فعل کے قبیل سے ہے تو جواب یہ ہے کہ یہاں ہم پڑوسی کو عام اس لیے نہیں کہہ رہے کہ حکایت الفعل میں عموم ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ لفظ الجار کا لام تعریف استغراق جنس کے لئے ہے کیونکہ اس کا مدخول معہود نہیں ہے تو یہ لام عہد کے لئے نہیں ہو سکتا لھذا لام استغراق کے لئے ہوگا اور ہر قسم کے جار کو شامل ہوگا خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو لھذا اس سے جار غیر شریک پر استدلال درست ہے گویا "قضی بالشفعۃ للجار" کا مطلب یہ ہوا کہ "قضی بالشفعۃ لکل جار" کہ آپ ﷺ نے ہر پڑوسی کے لیے شفعہ کا فیصلہ فرمایا۔

(مَسْأَلَةٌ ،اللَّفْظُ الَّذِى وَرَدَ بَعْدَ سُؤَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ إِمَّا أَنْ لا يَكُونُ مُسْتَقِلًّا أَوْ يَكُونَ فَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَخْرُجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ قَطْعًا أَوْ الظَّاهِرُ أَنَّهُ جَوَابٌ مَعَ احْتِمَالِ الابْتِدَاءِ أَوْ بِالْعَكْسِ)أَىْ الظَّاهِرُ مِنْهُ ابْتِدَاءُ الْكَلامِ مَعَ احْتِمَالِ الْجَوَابِ (نَحْوُ أَلَيْسَ لِى عَلَيْكَ كَذَا فِيهِ فَيَقُولُ بَلَى أَوْ كَانَ لِى عَلَيْكَ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ) هَذَا نَظِيرُ غَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ .(وَنَحْوُ سَهَا فَسَجَدَ وَزَنَى مَاعِزٌ فَرُجِمَ) هَذَا نَظِيرُ الْمُسْتَقِلِّ الَّذِى هُوَ جَوَابٌ قَطْعًا (وَنَحْوُ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِى فَقَالَ إِنْ تَغَدَّيْتُ فَكَذَا مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ) هَذَا نَظِيرُ الْمُسْتَقِلِّ الَّذِى الظَّاهِرُ أَنَّهُ جَوَابٌ (وَنَحْوُ إِنْ تَغَدَّيْت الْيَوْمَ مَعَ زِيَادَةٍ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ) هَذَا نَظِيرُ الْمُسْتَقِلِّ الَّذِى الظَّاهِرُ أَنَّهُ ابْتِدَاءٌ مَعَ احْتِمَالِ الْجَوَابِ فَفِى كُلِّ مَوْضِعٍ ذُكِرَ لَفْظُ نَحْوِ فَهُوَ نَظِيرُ قِسْمٍ وَاحِدٍ .(فَفِى الثَّلاثَةِ الْأُوَلِ يُحْمَلُ عَلَى الْجَوَابِ ,وَفِى الرَّابِعِ يُحْمَلُ عَلَى الابْتِدَاءِ عِنْدَنَا حَمْلًا لِلزِّيَادَةِ عَلَى الْإِفَادَةِ)وَلَوْ قَالَ عَنَيْت الْجَوَابَ صُدِّقَ دِيَانَةً ,وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله تعالى يُحْمَلُ عَلَى الْجَوَابِ , وَهَذَا مَا قِيلَ إِنَّ الْعِبْرَةَ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لا لِخُصُوصِ السَّبَبِ عِنْدَنَا فَإِنَّ الصَّحَابَةَ ,وَمَنْ بَعْدَهُمْ تَمَسَّكُوا بِالْعُمُومَاتِ الْوَارِدَةِ فِى حَوَادِثَ خَاصَّةٍ .

ترجمہ:۔ (وہ لفظ وارد ہو سوال یا حادثہ کے بعد یا تو نہیں ہوگا وہ مستقل یا ہوگا اور اس وقت یا تو نکلے گا وہ جواب کے طریقہ پر قطعی طور پر یا ظاہر یہ ہوگا کہ بیشک وہ جواب ہے ساتھ احتمال ہونے ابتداء کے یا اس کے برعکس) یعنی ظاہر یہ ہوگا کہ وہ ابتداء کلام ہے ساتھ جواب کے احتمال ہونے کے (جیسے کوئی کہے الیس لی علیک کذا (میرے تیرے اوپر اتنے پیسے نہیں ہیں) وہ جواب میں کہتا ہے کہ بلیٰ یا ایک آدمی کہتا ہے کہ کان لی علیک کذا وہ جواب میں کہتا ہے کہ نعم) یہ نظیر ہے غیر مستقل کی (اور جیسے (یہ احادیث) سہی فسجد اور زنی ماعز فرجم یعنی آقا بھول گئے پھر سجدہ سہو کیا اور حضرت ماعزؓ نے زنا کیا پھر رجم کیا گیا) یہ نظیر ہے اس مستقل کی جو جواب بنتا ہے قطعی طور پر (اور جیسے تعال تغد معی آمیرے ساتھ ناشتہ کر تو وہ جواب میں کہتا ہے ان تغدیت فکذا اگر میں نے ناشتہ کیا ایسے ہو جائے گا (مثلاً غلام آزاد ہو جائے) بغیر زیاتی کے یہ نظیر ہے اس مستقل کی جو ظاہر یہ ہے کہ وہ جواب ہے (اور جیسے ان تغدیت الیوم جواب میں زیادتی کرنے کے ساتھ جواب کی مقدار ضرور یہ پر) یہ نظیر ہے اس مستقل کی جس میں ظاہر یہ ہے کہ وہ استئناف کلام ہے ساتھ احتمال ہونے جواب کے پس ہر جگہ ذکر کیا لفظ نحو پس وہ نظیر ہے ہر ایک قسم کی (پس پہلی تین صورتوں میں محمول کیا جائے گا جواب پر اور چوتھی صورت میں محمول کیا جائے گا ابتداء کلام پر ہمارے ہاں محمول کرتے ہوئے زیادتی کو فائدہ جدیدہ پر) اور اگر اس نے کہا کہ میں نے جواب کا ارادہ کیا ہے تو اس کی تصدیق کی جائے دیانۃ اور امام شافعیؒ کے ہاں محمول کیا جائے گا جواب پر اور یہ وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ بیشک اعتبار عموم لفظ کا ہے نہ کہ خصوص سبب کا ہمارے نزدیک کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور وہ جو ان کے بعد ہیں دلیل پکڑتے تھے ان عمومات کے ساتھ جو وارد ہوئے ہیں خاص حوادث میں۔

سوال یا حادثہ کے بعد واقع ہونے والی کلام کے حکم کی تفصیل

تشریح:۔ فرماتے ہیں کہ جب کوئی کلام سوال یا حادثہ کے بعد مذکور ہو اور سوال یا حادثہ کے ساتھ اس کلام کا تعلق بھی ہو تو اسکی چار اقسام ہوں گی اس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام ابتداء دو حال سے خالی نہیں یا تو غیر مستقل ہوگی یعنی ماقبل کیساتھ ارتباط کے بغیر مفید نہیں ہوگی تو یہ قسم اول ہے یا مستقل ہوگی یعنی ماقبل کے ساتھ ارتباط کے بغیر مفید ہوگی۔ اگر کلام مستقل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس کا جواب بننا متعین ہوگا یہ قسم ثانی ہے اگر متعین نہ ہو دو حال سے خالی نہیں ظاہر یہ ہو کہ جواب ہے اور اسمیں ابتداء یعنی استیناف کا بھی احتمال ہے تو یہ قسم ثالث ہے اور اگر اس کا برعکس ہو یعنی ظاہر یہ ہو کہ یہ مستقل کلام ہے اور جواب کا بھی احتمال ہے تو یہ قسم رابع ہے قسم اول کی مثال الیس لی علیک الف تو جواب میں کہا کہ بلیٰ۔ اب بلیٰ کلام غیر مستقل ہے اسی طرح ایک آدمی نے کہا لی علیک الف تو اس نے جواب میں کہا نعم اب نعم غیر مستقل ہے کیونکہ جب تک سوال یا حادثہ کا اعتبار نہ کیا

جائے تو یہ کسی معنی تام کے لئے مفید نہیں ہیں۔

قسم ثانی کی مثال:۔ یعنی وہ کلام مستقل جسکا جواب بنا متعین ہو جیسے سہی النبی علیہ السلام فسجد اب فسجد کلام مستقل ہے اس کا ماقبل سے تعلق ہے یعنی یہ قطعی طور پر ماسبق کا جواب ہے اور کلام مستانف ہونے کا احتمال نہیں ہے اسی طرح فرجم کلام مستقل ہے اور اس کا ماقبل کے ساتھ تعلق ہے اور اس کا جواب بنا ہی متعین ہے۔

قسم ثالث کی مثال:۔ کلام مستقل ہو اور ظاہر یہ ہو کہ یہ ماقبل کا جواب ہے استیناف کا بھی احتمال ہو جیسے تعال تغد معی اس نے کہا ان تغدیت فعبدی حر ان مذکورہ الفاظ سے زائد الفاظ نہیں بولتا یہ اس مستقل کی نظیر ہے جس میں ظاہر یہی ہے کہ یہ ماسبق کا جواب ہے گو اس میں کلام مستانف ہونے کا بھی احتمال ہے۔

قسم رابع کی نظیر:۔ اگر اس نے اسی کے جواب میں ان تغدیت الیوم فعبدی حر کہا یعنی واجب فی الجواب پر الیوم کی زیادتی کردی تو یہ اس مستقل کی نظیر ہے جس کے متعلق ظاہر یہ ہے کہ یہ ابتداء کلام ہے البتہ جواب کا بھی احتمال ہے۔

ففی الثلثۃ الاول۔ احناف کے نزدیک پہلی تین صورتوں میں ان الفاظ کو جواب پر محمول کیا جائے گا اور چوتھی صورت میں یہ کلام مستانف ہوگی جواب پر محمول نہ ہوگی تاکہ یہ زیادتی فائدہ جدیدہ کے لیے مفید ہو اور یہ زیادتی علی الجواب لغو ہونے سے بچ جائے لہذا آج کے دن میں جو غذا بھی کھائے گا خواہ یہی غذا کھائے جس کی طرف اسے دعوت دی گئی ہے یا اور غذا کھائے داعی کے ساتھ کھائے یا کسی اور کے ساتھ کھائے یا تنہا کھائے ان تمام صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس چوتھی صورت میں متکلم کہے کہ میں نے جواب کی نیت کی تھی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسے معنی کا ارادہ کیا ہے جو اس کی کلام کا محتمل ہو سکتا ہے لیکن قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات ایک تو خلاف ظاہر ہے دوسرا اسمیں اس کا ذاتی فائدہ بھی ہے اور ایسی صورتوں میں قضاء تصدیق نہیں ہوسکتی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک چوتھی صورت کو بھی جواب پر محمول کیا جائے گا یعنی دیانۃً وقضاء دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اعتبار عموم الفاظ کا ہے خصوص سبب کا نہیں

وھذا ما قبل۔ سے فائدہ بیان کردیا کہ احناف نے جو چوتھی صورۃ میں عموم کا حکم بیان کیا یہ اثر اور نتیجہ ہے اس کا کہ اعتبار عموم لفظ کا ہے نہ کہ خصوص سبب کا ورنہ لازم آئے گا کہ جتنی آیات احکام ہیں وہ شان نزول کے ساتھ خاص ہوں اور مطلق احکام ثابت ہی نہ ہوں تو تمام آیات بے معنی ہو کر رہ جائیں گی وجہ اس کی یہ ہے کہ تمسک واستدلال لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ عام

ہے اور خصوص سبب عموم لفظ کا منافی نہیں۔ اور لفظ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ظاہر ہے اور یہ حکم کا مدار بننے کے لئے صلاحیت رکھتا ہے بخلاف ملاحظہ مقام کی قید کے کہ یہ امر باطن ہے جو حکم کا مدار بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یہی وجہ ہے کہ ابہام سے استدلال جائز نہیں کیونکہ یہ امر باطن ہے البتہ خبر واحد سے تمسک واستدلال درست ہے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے گو اس میں ظن ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قد تم الجزء الاول من الشرح ويليه الجزء الثانی ان شاء الله تعالی

اوله فصل حكم المطلق ان يجری علی اطلاقه